

**Diogo Barros Bogéa**

**Metafísica da vontade, metafísica do impossível:  
A dimensão pulsional como terceiro excluído**

**Tese de Doutorado**

Tese apresentada como requisito parcial  
para obtenção do título de Doutor em  
Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação  
em Filosofia da PUC-Rio.

Orientador: Prof. Paulo Cesar Duque-Estrada

Rio de Janeiro  
Abril de 2016

**Diogo Barros Bogéa**

**Metafísica da vontade, metafísica do impossível:  
A dimensão pulsional como terceiro excluído**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

**Prof. Paulo Cesar Duque-Estrada**

Orientador  
Departamento de Filosofia - PUC-Rio

**Prof. Rodrigo Guimarães Nunes**

Departamento de Filosofia - PUC-Rio

**Prof. Edgar Lyra**

Departamento de Filosofia - PUC-Rio

**Prof. Marco Antônio Casanova**

Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

**Prof. Alexandre Marques Cabral**

Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ

**Profa. Denise Berruezo Portinari**

Coordenadora Setorial do Centro de Teologia e Ciências Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 13 de Abril de 2016

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem a autorização da universidade, do autor e do orientador.

## **Diogo Barros Bogéa**

Professor Assistente de Filosofia na Faculdade de Educação da UERJ. Graduado em História pela UERJ-FFP (2009). Mestre em Filosofia pela PUC-Rio (2012). Linha de pesquisa: Filosofia Contemporânea.

### Ficha Catalográfica

Bogéa, Diogo Barros

Metafísica da vontade, metafísica do impossível : a dimensão pulsional como terceiro excluído / Diogo Barros Bogéa ; orientador: Paulo Cesar Duque-Estrada. – 2016.  
292 f. ; 30 cm

Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 2016.

Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2. Schopenhauer. 3. Nietzsche. 4. Psicanálise. 5. Metafísica. 6. Pulsão. I. Duque-Estrada, Paulo Cesar. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. III. Título.

CDD: 100

Para Nelma, Katia e  
Paulo Cesar.  
Por tudo.

## Agradecimentos

A Camila Bogéa pelo companheirismo de todas as horas.

Ao Prof. Paulo Cesar Duque-Estrada, pelos cursos e conversas altamente inspiradores.

À Prof.<sup>a</sup> Katia Muricy, que me ensinou a *ler* Nietzsche.

À Prof.<sup>a</sup> Nelma Medeiros, pelos 10 anos de colaborações filosóficas, nos quais me apresentou Nietzsche, Heidegger, Freud e Magno.

Ao companheiro Filipe Pamplona, pelas aventuras inesquecíveis, e pelas batalhas que já lutamos e que ainda haveremos de lutar nessa guerra d'Arte.

Aos professores Edgar Lyra e Rodrigo Nunes, pelos comentários precisos e indicações valiosas que deram forma a este trabalho.

Aos primos e amigos Lílian e Marcelo, sem os quais nada disso teria sido possível.

A todos os meus professores da UERJ de São Gonçalo, por terem me mostrado o caminho da excelência.

Aos alunos queridos da UERJ de São Gonçalo, com quem tanto aprendi e que fazem minha trajetória valer a pena. Especialmente Joao, Farlen, Fabio e Thor.

Ao jovem aluno Pedro, por me lembrar de acreditar que há futuro para a Filosofia.

Ao Prof. Emílio Eigenheer, pela generosidade e pelos sábios conselhos.

Ao Prof. José Silveira da Costa, pelas verdadeiras aulas particulares de história e filosofia em cada uma de nossas conversas.

Aos amigos Gustavo (Francês) e Débora pela companhia sempre agradável e pelas tardes intermináveis de conversas historiográficas, antropológicas, filosóficas etc.

Aos amigos Pedro, Vinícius e Frazão, por nunca deixarem faltar o combustível da nossa amizade.

Às autarquias uerjianas Danilo, Márcio, Heitor e Lílian.

À Edna, pela boa vontade, paciência e eficácia nas incontáveis ajudas, soluções e esclarecimentos.

A Emanuel Taboas, companheiro de Filosofia e rock'n roll.

A Evaldo e Denise, pelo apoio e incentivo.

A Dani, Anselmo, Elenir, Luiz, Sílvia e Altivo pela torcida.

Ao tio Carlos, *in memoriam*.

Aos amigos de boemia e rock'n roll Marcelo, Gabi, Leonardo, Amando, Natália, Diego e Andressa.

Ao Johnny, que me ajudou na digitação.

À CAPES e à PUC-Rio pelo financiamento.

## Resumo

Bogéa, Diogo Barros; Duque-Estrada, Paulo Cesar (Orientador). **Metafísica da vontade, metafísica do impossível: a dimensão pulsional como terceiro excluído**. Rio de Janeiro, 2016. 292 p. Tese de Doutorado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Nietzsche e Heidegger delineiam os caminhos que se entrecortam dando origem ao nosso horizonte de questões: É ainda possível um pensamento que resista ao mesmo tempo à tentação de uma fundamentação absoluta, mas também ao furor desenfreado da maquinação calculadora? É ainda possível um pensamento que se coloque em condições de compreender e também de se posicionar criticamente tanto em relação aos fundamentalismos nostálgicos, quanto em relação à pura efetividade e produtividade que a tecnociência nos impõe? É possível, afinal, distanciar-se da metafísica tradicional sem recair na ingenuidade “anti-metafísica” de uma superação definitiva e segura? É ainda possível uma “outra” metafísica? Partindo desse universo inicial de questões procuramos apontar que a metafísica da vontade, ao menos tal como desenvolvida por Nietzsche e pela psicanálise, traz ao primeiro plano uma dimensão “estranha” à tradição metafísica ocidental: a dimensão pulsional, este terceiro historicamente excluído entre matéria e espírito, corpo e mente, unidade e multiplicidade, mesmidade e diferença, configurando uma outra metafísica nem redutível à metafísica tradicional, nem simplesmente anti-metafísica.

## Palavras-chave

Schopenhauer; Nietzsche; Psicanálise; Metafísica; Pulsão.

## Abstract

Bogea, Diogo Barros; Duque-Estrada, Paulo Cesar (Advisor). **Metaphysics of will, metaphysics of impossible: the pulsional dimension as excluded middle**. Rio de Janeiro, 2016. 292 p. PhD Thesis – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Nietzsche and Heidegger determinate the paths that intersect here giving birth to our horizon of questions: Is it possible a thought that resists the temptation of an absolute basis, but also to unbridled fury calculator machination? It is also possible that a thought is put in a position to understand and also to position itself critically in relation to both nostalgic fundamentalisms, and to pure effectiveness and productivity that technoscience imposes on us? It is possible, after all, to distance itself from traditional metaphysics without falling back into naivety "anti-metaphysical" definitive and safe overcome? Is it still possible to conceive any kind of "other" metaphysics? From this initial universe of questions we seek to point out that the metaphysics of the will, at least as developed by Nietzsche and psychoanalysis, brings to the fore a dimension "strange" to the Western metaphysical tradition: the instinctual dimension, this third historically excluded between matter and spirit, body and mind, unity and multiplicity, sameness and difference, setting another metaphysical not reducible to traditional metaphysics, nor simply anti-metaphysical.

## Keywords

Schopenhauer; Nietzsche; Psychoanalysis; Metaphysics; Drive.

## Sumário

1. Introdução	12
2. Metafísica da Vontade	27
2.1. A metafísica tradicional	27
2.2. A metafísica da vontade	36
2.3. Irracional ou iconoclasta?	43
2.4. Vontade; querer; esforço; desejo. Uma aproximação etimológica	51
2.5. A vontade e o impossível	64
2.6. Schopenhauer entre o Ocidente e o Oriente	71
2.7. Conclusão do capítulo	82
3. Nietzsche e a metafísica	83
3.1. Caracterização da metafísica segundo Nietzsche	83
3.2. A vontade de poder	92
3.3. O mundo como rede de forças	123
3.4. Poder	140
3.5. É possível superar a metafísica?	151
4. Heidegger: a metafísica da vontade como consumação da época técnica	157
4.1. Metafísica como esquecimento da diferença ontológica	162
4.2. A História dos envios do Ser e as configurações epocais da metafísica	176
4.3. A subjetividade moderna e a consumação da metafísica na época da tecnociência	186
4.4. Interlúdio	206
5. O Impossível, NovaMente	212
5.1. Filosofia e psicanálise: tensões e influências	212
5.2. O conceito fundamental da psicanálise	215
5.3. Uno, binário, ternário. A unificação do Haver e a lógica do terceiro excluído	225
5.4. A homogeneidade do Haver com'Um	230
5.5. Imanência e transcendência	235
5.6. Freud, Lacan e o Impossível	244
5.7. Metafísica da vontade, metafísica do impossível	261
6. Em lugar de uma Conclusão	278
7. Referências bibliográficas	283

## Abreviaturas das obras de Nietzsche

**NT** – O nascimento da tragédia

**DS** – Considerações extemporâneas I: David Strauss, o devoto e o escritor

**HL** – Considerações extemporâneas II: Da utilidade e desvantagem da história para a vida

**SE** – Considerações extemporâneas III: Schopenhauer como educador

**WB** – Considerações extemporâneas IV: Richard Wagner em Bayreuth

**SVM** – Sobre verdade e mentira em sentido extramoral

**HH** – Humano, demasiado humano

**A** – Aurora

**GC** – A gaia Ciência

**ZA** – Assim falava Zarathustra

**BM** – Para além de bem e mal

**GM** – A Genealogia da Moral

**CW** – O caso Wagner

**CI** – Crepúsculo dos Ídolos

**NF\FP** – Fragmentos Póstumos

Metafísica do Impossível  
Talvez a única possível  
Coerência (passional)  
Um belo engano, afinal...

Ulisses de Azevedo

# 1 Introdução

*“Só agimos sob a fascinação do impossível”*

Emil Cioran

Preâmbulo:

Na ânsia de concluir e/ou iniciar um trabalho acadêmico, muitas vezes nos apressamos em apresentar respostas, sempre da maneira mais completa, detalhada e bem fundamentada possível. Trazemos à cena os conceitos fundamentais que servirão de guia ao nosso percurso, chamamos em nosso auxílio os grandes pensadores envolvidos em sua concepção, traçamos relações, operamos classificações, elaboramos definições e, quando possível, exploramos as condições de aplicabilidade de nossos construtos teóricos na realidade, através dos mais variados exemplos que possam nos ocorrer. Procedendo dessa maneira, não estamos certamente incorrendo em erro, nem cometendo alguma falta metodológica, epistemológica ou ética. No entanto, quando levados pela ânsia e pela pressa apresentamos respostas e propostas, acabamos perdendo de vista as questões e os problemas fundamentais para os quais nosso trabalho pretende ser uma resposta possível. Ainda que o objetivo do nosso trabalho seja criticar, desconstruir, questionar – pôr em questão – alguma configuração de pensamento estabelecida, essa atitude crítica que desconstrói e põe em questão não deixa de ser já uma resposta possível a alguns problemas e inquietações fundamentais que a antecedem e a impulsionam.

No entanto, nos deixando levar pela ânsia e pela pressa, privaríamos o leitor – correndo ainda o sério risco de afastarmos, nós mesmos, a vista – dos problemas e inquietações fundamentais que estão em jogo nesse título, nessa investigação, nessa proposta, nesse percurso. Percurso que não pretende ser resposta, resposta definitiva, absoluta, que encerra a questão, que apazígua a inquietação, que oferece – como oferenda – à pulsão-pergunta seu objeto de desejo num gozo-resposta definitivo. Este trabalho preferiria antes pôr em curso um agravamento da crise, um aprofundamento do problema, um reavivamento das questões. Mas, antes da ânsia, antes da pressa, que crise? Que problemas? Quais questões?

Tudo começa com o estar – ou mal-estar – aí, com o haver-aí, com o haver haver, ou, simplesmente, com o haver. Que fazer com isso? Que pensar disso? Que esperar disso? Como lidar com isso? Isso... Mas, o que é Isso? No âmbito dessa última questão se move a metafísica tradicional. Nessa pergunta característica por “isso”. Pergunta cheia de respostas, na qual já se decidiu que o que há é “isso” e que isso é “algo”. Com a resposta metafísica que supostamente encerra a questão sobre “isso”, dando a definição definitiva da essência disso – Isso é... – já se respondeu também à questão “por que o haver?”. Quer dizer: Pelo quê, através de quê o que há chega a haver? E isso significa também: Qual a causa de existência e fundamento de sustentação do que há? É a essência, é a determinação essencial disso, que, ao ser fixada enquanto tal, já se colocou “para além” – *metá* – do que há como causa anterior e fundamento de sustentação estável, seguro, fixo, que permanece o mesmo em sua estabilidade e segurança absolutas, não importando por quantas transformações acidentais aquilo de que é causa e fundamento de sustentação possa passar. Aqui tem início a “divisão do mundo em dois” tal como denunciada pela filosofia do martelo de Nietzsche. Aqui tem início o apagamento impossível da diferença ontológica – aquela entre Ser e ente –, no processo de entificação do Ser, que, representado tal como se fosse um ente, já se retraiu, já restou esquecido enquanto Ser. E aqui nos referimos obviamente à “destrução” heideggeriana que atravessa as diversas “épocas” da metafísica ocidental.

Mas, não nos apressemos ainda. Como dissemos, tudo começa com o estar – ou mal-estar – aí – algo entre “ser-aí”, “estar-lançado”<sup>1</sup> aí e um “mal-estar na civilização”<sup>2</sup>. Em seguida, vieram as questões: Que fazer com isso? Que pensar disso? Que esperar disso? Como lidar com isso? Ou as questões mais apropriadas seriam: O que é que isso faz com a gente? O que é que isso nos faz fazer? O que é que isso nos provoca a pensar? O que isso espera de nós? Que lida é essa na qual nos relacionamos com isso?

Na lida diária com isso – à qual parecemos estar desde sempre condenados, sem saber por quem ou pelo quê, mais ou menos como no “processo” de K., – surgem ciências, técnicas, artes, religiões, as mais diversas instituições sociais, políticas, culturais e todas elas, cada uma à sua maneira, tentam nos dizer quem ou que nós somos, o que é isso com o que estamos lidando, como, enfim, lidar com

1 Clássicas expressões heideggerianas.

2 Título de uma das mais famosas obras de Freud.

isso – o que devemos ou não fazer, o que podemos ou não fazer – o que pensar disso, o que esperar disso, ou seja, as ciências, técnicas, artes, religiões e instituições não cessam de tentar enquadrar no âmbito da sua própria moldura, aquela lida da qual elas mesmas são fruto. O resultado geralmente observado é que, por mais que possamos nos sentir seguros e bem fundamentados, enquanto enquadrados numa moldura pré-estabelecida qualquer, vez por outra sobrevém um abalo, um tremor, uma decepção, uma desilusão, uma reconfiguração radical de circunstâncias – uma catástrofe natural? Uma catástrofe sociopolítica? – e nos vemos novamente, quase como numa freudiana situação primordial de desamparo, diante disso.

Talvez haver-aí não incomodasse tanto e não gerasse tantas questões se não fosse o Mal. O mal que já causou tantos problemas ao próprio Deus da Filosofia cristã – por que um Deus onipotente permite que haja o mal? – O “mal” aqui ainda não é o mal moral. É um mal, digamos, pré-moral, um mal originário que nem o próprio Deus – como constam em seus autos de acusação sob o título de “o problema do mal” – foi capaz de extirpar. Um mal mais “radical” do que aquele que tantos problemas causou à prevalência da “lei moral” kantiana<sup>3</sup>. Só depois este “mal” originário é moralizado, isto é, enquadrado numa economia moralística como fruto do “livre-arbítrio” pecador ou do desvio moral do cidadão responsável e como castigo divino ou social que se segue ao erro. O mal pré-moral é o “mal-estar” que sobrevém, ou, para dizer de maneira bastante compreensível, é o sofrimento, ao qual estamos todos submetidos, sofrimento que, segundo Nietzsche, não causa revolta “em si”, mas por “sua falta de sentido”<sup>4</sup>. Dar sentido ao sofrimento: não poderia ser descrita dessa maneira a trama principal da tragicomédia humana sobre a Terra? Não poderia ser esse o nome daquele único minuto – “o mais mentiroso e hipócrita da história universal”<sup>5</sup> – em que alguns “animais astuciosos inventaram o conhecimento” e a ele se dedicaram? Este “mal” é a “soberana crueldade”<sup>6</sup> que atravessa todas as relações – estas mesmas atravessadas pela radicalidade da *différance*. Estar-lançado-aí, em meio ao sofrimento e à soberania da crueldade: nossa suprema condenação. E com isso não nos resta nem ainda a simpática – pois

3 O “mal radical”, a tendência inata do ser humano a ignorar a “lei moral” agindo de acordo com seus apetites e inclinações é enfrentada por Kant em *A religião nos limites da simples razão*, que tem como título da primeira parte “Da morada do princípio mau ao lado do bom ou sobre o mal radical na natureza humana”. KANT, I. *A religião nos limites da simples razão*.

4 NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*, II, § 7

5 NIETZSCHE, F. *Sobre a Verdade e Mentira em sentido extramoral*, p. 25

6 DERRIDA, J. *Estados de alma da psicanálise*.

desperta no outro a simpatia e a compaixão – posição de vítimas, pois a condenação, não nos enganemos, não recai sobre a vítima, mas sobre o culpado. Mas, culpados de quê, se não há crime? Culpados por quem, se não há vítima? Condenados sem julgamento a uma condenação sem crime, sem culpa, sem vítima... Condenados à condenação, estamos-lançados aí, “há o haver” (Magno) – “por que não antes o nada?” (Heidegger). A “questão fundamental da metafísica”, diz Heidegger.

Mas, bem o sabemos, nem tudo são espinhos no jardim da existência, nem só de lágrimas é feito este nosso vale. Há também gozos, prazeres e momentos de uma alegria afirmativa digna do aristocrata ideal nietzschiano. No entanto, o prazer alcançado é efêmero e fugidio como uma brisa de verão e logo em seguida nos vemos novamente submersos na inquietação e de volta ao mal-estar. Se nos esforçamos para prolongar indefinidamente um estado de coisas prazeroso, o dispêndio de energias é tão desgastante que o prazer dá lugar ao desprazer. Se, por outro lado, uma situação inicialmente agradável ou simplesmente estável insiste em permanecer vigente por si mesma, somos pouco a pouco invadidos pelo tédio, até que o antes agradável se torna insuportável. “Nada mais difícil de suportar do que uma sucessão de dias belos” – Freud cita Goethe para ilustrar este último exemplo. Assim, nos vemos sob os rigores da lei do pêndulo schopenhaueriano, que oscila “da direita para a esquerda”, do “sofrimento” para o “aborrecimento”<sup>7</sup>, entre a decepção de um desejo insatisfeito e o tédio advindo de uma satisfação aquém das expectativas.

Mas, exposto dessa maneira, o binômio Mal (sofrimento, crueldade) e Prazer (gozo, alegria afirmativa), que é muito bem reconhecido pela experiência própria da vida cotidiana de cada um de nós, não deixa entrever ainda as situações em que esse binômio é rompido, momento em que irrompe – para desespero de todo racionalismo, moralismo e humanismo – os inconfessáveis fenômenos do prazer na dor, do prazer na crueldade. E um prazer tão originário na crueldade que continua prazeroso mesmo no caso da crueldade autoinfligida, no sofrimento, na melancolia, na auto-tortura – estranho fenômeno que Nietzsche classificou como “uma espécie de loucura da vontade”<sup>8</sup>, e que obrigou Freud a reformular toda a sua metapsicologia diante da descoberta do prazer originário na compulsão à repetição

7 SCHOPENHAUER, MVR, § 57

8 NIETZSCHE, GM, § 22, p. 75

do desprazer numa auto-tortura psíquica até então inexplicável para o princípio de prazer – daí o “além”<sup>9</sup>.

Aqui se encontram alguns dos polos efervescentes de questões e inquietações que animam – como a alma –, permeiam e atravessam nosso trabalho. Schopenhauer dizia que há dois tipos de investigação filosófica. Aquelas que partem de questões surgidas do contato com a própria realidade, e aquelas que se formam a partir da leitura de livros, isto é, do estudo dos grandes autores e seus conceitos fundamentais. Até o momento elencamos questões problemáticas do primeiro tipo, a partir de agora, ainda que sem úbdilas de vista, começaremos a expor as da segunda categoria.

#### Superação da Metafísica:

A grande questão aqui em jogo é: pode a metafísica tradicional dar conta do nosso universo inicial de questões? Pode a metafísica tradicional abordar a experiência crua de um haver-aí anterior a qualquer princípio a partir do qual todo o haver, enquanto já fundamentado é já compreensível e explicável? Pode a metafísica tradicional conceber o fundo sem fundo da experiência abissal de um haver-aí anterior a qualquer fundamentação, somente a partir da qual pode então se dar toda e qualquer tentativa posterior de fundamentação? Pode a metafísica tradicional abordar de maneira inclusiva e não apenas pela negativa excludente e/ou recriminadora todo o Mal – o mal-estar, o sofrimento, o tédio, a decepção – incluídos ainda nesse Mal o prazer na crueldade e o estranho fenômeno da autotortura? E com isso, queremos tocar a questão mais ampla: pode a metafísica tradicional abordar, de uma maneira não meramente negativa – como erro de percurso, desvio do método ou julgamento moralizante recriminatório – tudo aquilo que escapa – que talvez tenha desde sempre escapado – ao domínio do *logos*, ao domínio da razão e, com isso, inclua-se aí: ao domínio da consciência, ao domínio da moralidade, ao domínio da “humanidade” do homem concebido enquanto ser racional, consciente e moral? Pode a metafísica tradicional dar conta do desejo sexual, da fantasia, da violência, da crueldade, da angústia, do sofrimento, ou, repetindo, de tudo aquilo que desde sempre escapou ao domínio da razão?

9 Referência ao clássico texto “Além do princípio do prazer”.

Não seria então o caso de recorrermos a uma crítica radical da metafísica? A uma postura que se mostre radicalmente anti-metafísica? Não seria o caso de deixarmos a metafísica de lado, ou para trás, num ultrapassamento, numa superação definitiva e inconteste? A Filosofia contemporânea, de maneira geral, move-se no âmbito dessas perguntas. O texto *Superação da Metafísica, realidade técnica e espanto* de Edgar Lyra, apresenta de maneira clara e concisa esse âmbito fundamental comum à Filosofia Contemporânea<sup>10</sup>. A proposta de superação da metafísica tradicional pode ser identificada como um dos fios condutores do pensamento contemporâneo, atravessando como um combustível comum, posições tão heterogêneas quanto o positivismo lógico do Círculo de Viena; a retomada heideggeriana da questão do Ser; o pragmatismo de Rorty; a arqueologia genealógica de Foucault; a filosofia da imanência de Deleuze; as filosofias pós-modernas, tendo em Lyotard, talvez, seu maior representante; a filosofia da desconstrução de Derrida – isso para citar apenas alguns exemplos.

Já no fim do século XIX Nietzsche se empenhou no esforço de levar às últimas consequências a crítica da metafísica tradicional. Sob o peso – e a leveza – do seu martelo filosófico, todos os ideais (aqueles “ídolos de pés de barro”) foram despídos de suas vestes sagradas e reconduzidos, por um rigoroso procedimento genealógico à sua “origem baixa”, cuidadosamente denegada, inconfessável, “humana, demasiado humana”. Uma vez reconhecida a morte do Deus supremo da religião cristã, a crítica se estende também às suas “sombras”: aos deuses da ciência – o monopólio da verdade, o método, o sujeito do conhecimento; aos deuses da política – a justiça, o bem comum, a liberdade, a igualdade, o sujeito sede de direitos; e, atravessando todos esses domínios, à moral cristã: a moral do altruísmo e da abnegação que, não redutível aos domínios da religião, funda e permeia tanto a “vontade de verdade” a qualquer preço científica, quanto os fundamentos básicos da política moderna.

Para Nietzsche, é metafísica toda proposta ontológica, epistemológica ou ética que divide o real em dois, soerguendo, a partir de então, um sistema valorativo hierárquico que opõe o “mundo verdade” ideal ao “mundo aparente” no qual efetivamente vivemos, o que opera uma desvalorização do nosso mundo, em detrimento de um “outro” mundo, de um mundo “além”. A essa dinâmica

10 LYRA, Edgar. *Superação da Metafísica, realidade técnica e espanto*.

correspondem as oposições metafísicas ideal x real, essencial x acidental, suprassensível x sensível, absoluto x relativo, incondicionado x condicionado, “em si” x fenômeno, uno x múltiplo, eterno x efêmero, perfeição x corrupção, ser x devir etc. Todo o esforço filosófico de Nietzsche é, portanto, no sentido de desfazer, ou “superar” essas dualidades metafísicas, sustentando afirmativamente a experiência abissal de um mundo-conflito, um mundo-tensão, um mundo-relação “além de bem e de mal” sem qualquer possibilidade de fundamentação absoluta ou referência segura a um “incondicionado” qualquer. Isso promove uma reavaliação geral, uma “transvaloração de todos os valores”, na qual o mundo da efetividade – o mundo efetivamente existente – não é mais relegado ao segundo plano. É neste contexto de “transvaloração”, isto é, de reconstrução do mundo sobre novas bases valorativas – agora já não mais absolutas, incondicionadas e, portanto, supostamente não mais metafísicas – que surgem os tão fascinantes quanto problemáticos conceitos de “vontade de poder”, “eterno retorno” e “além-do-homem”.

No entanto, se os chamados “mestres da suspeita”<sup>11</sup> do século XIX e início do XX – Nietzsche, Freud e Marx – tornaram no mínimo ingênua, quiçá mesmo caduca, qualquer tentativa de simples adesão a um projeto metafísico clássico, é notável que, a partir da filosofia de Heidegger – ao menos de maneira mais clara – a suspeita atinge um estágio reflexivo e, voltando-se contra si mesma, como suspeita da suspeita, torna igualmente problemática a adesão a qualquer projeto “antimetafísico” ou de “superação” da metafísica tradicional sem maiores exames e esclarecimentos.

Para Heidegger é metafísica toda a Filosofia ocidental, enquanto investigação que, pondo diante de si o ente em sua totalidade, pergunta-se pelo ser do ente, pela verdade fundamental do ente, pelo fundamento último do ente em sua totalidade. Nesse tipo de abordagem que insiste em perguntar-se “o que é” o ente, numa busca por sua verdade essencial, bem como “Por que” o ente é, ou seja, procurando extrair do ente sua “causa”, o fundamento último a partir do qual o ente vem a ser e se mantém enquanto ente, a metafísica representa o ser como “algo”, como algo que é. Nesse representar que põe o ser como “algo” (ideia; substância; Deus; objeto para um sujeito; e mesmo vontade ou vontade de poder), já se fixou um ente no lugar do ser, restando esquecido o Ser mesmo enquanto tal, que,

11 Expressão de Paul Ricoeur.

enquanto fundo originário de proveniência do ente, não pode ser ele mesmo um ente.

O Ser se revela no acontecer do ente, mas este revelar-se só se deixa compreender se exploramos o jogo significativo que a palavra propicia: no revelar-se (mostrar-se) enquanto acontecer do ente, o Ser já sempre se re-velou, ou seja, já sempre se escondeu novamente, restando velado por sua própria manifestação. Ao representar o Ser tal como um ente que se mostra em si mesmo, a metafísica negligencia a dimensão que resta velada no desvelamento do Ser. Essa entificação do Ser, sistematicamente repetida pela metafísica, faz com que ela se mova permanentemente no âmbito do esquecimento do Ser e, conseqüentemente no âmbito do esquecimento desse esquecimento fundamental. No que se representou o ser como “algo” dado, já se deu um esquecimento e, pela mesma razão, já se deu o esquecimento do esquecimento.

No entanto, após a chamada “virada” dos anos 30, essa definição de metafísica enquanto esquecimento do ser é radicalizada e aprofundada. É o próprio Ser que se envia como esquecimento, fundando e sustentando diferentes configurações epocais, isto é, horizontes temporais de manifestabilidade e compreensibilidade possíveis. O projeto metafísico filosófico esgota suas possibilidades, chegando a um acabamento na radicalização da metafísica da vontade, levada a cabo por Nietzsche. Completa-se a instauração da Época em que o Ser se envia como esquecimento maximal: a Época regida pela pura efetividade tecnocientífica, na qual todas as relações possíveis são mediadas e direcionadas pela calculabilidade, pela máxima disponibilização do ente para utilização eficaz segundo um projeto universal de racionalização calculadora (“maquinação”, “arraçoamento”).

Com essa “virada”, Heidegger impõe um grave problema a quem pretende seguir um caminho de “superação da metafísica”, de modo que há duas maneiras de lidar com seu pensamento: ou o ignoramos e fingimos que nada nos diz – utilizando, quem sabe, possíveis complicações de sua vida pessoal para desqualificar seu esforço filosófico – ou, somos obrigados a úbd-lo muito a sério e rever cuidadosamente nossas pretensões. “A metafísica não se desfaz como se desfaz uma opinião. Não se pode úbdi-la para trás como se faz com uma doutrina

em que não mais se acredita ou defende”<sup>12</sup>. Dessa maneira, “não devemos imaginar, com base num pressentimento qualquer, que podemos ficar fora da metafísica”. Mesmo após a superação, “a metafísica não desaparece. Retorna transformada e permanece no poder como a diferença ainda vigente entre ser e ente”<sup>13</sup>. Ainda que na configuração epocal do domínio irrestrito da técnica, essa diferença deva permanecer maximalmente esquecida.

Afinal, se levamos a sério o que se anuncia com essa “virada”, todo projeto filosófico em que o “devir” se apodera do “ser”, relegando este último à posição de mera configuração transitória – quiçá ilusória – que encontra pontos de emergência e decadência internos ao próprio devir; todo projeto filosófico em que a aparência passa a incluir em si a “verdade”, relegando esta última ao status de aparência essencialmente denegatória da sua natureza aparente; todo projeto filosófico que aposta na universalização do acidental, incluindo entre os acidentes toda e qualquer promessa de “essência substancial”; todo projeto filosófico em que a pura relatividade condicional abarca em si toda tentativa de fixação de um absoluto incondicional; enfim, todo projeto “anti-metafísico” dessa natureza, está já úbdito ao domínio da maquinação calculadora, da pura efetividade, da pura produtividade, da radical disponibilidade do ente e do máximo esquecimento do ser. A negação que invalida e desvaloriza o “ser” em nome de um devir da pura efetividade e da pura produtividade sem estabilidades fundamentais absolutas (não há “ser”, não há “essência”, o ser é uma “ilusão”. Tudo está imerso num processo eficientemente autoprodutivo) só pode se dar como replicação das possibilidades inscritas num horizonte epocal em que o Ser já se enviou como máximo esquecimento – em que o ser se deixa perceber, portanto, como “inexistente” ou “ilusório”. Eis a gravidade do pensamento heideggeriano, especialmente após a “virada”: todo projeto de “superação da metafísica” que se apresenta como “alternativo” à metafísica por ter supostamente ultrapassado ou negado com sucesso suas categorias fundamentais – “ser”, “essência”, “verdade”, “fundamento” etc. – apenas responde – e corresponde – à maneira de ser já instalada e em plena operação na Época da maquinação tecnocientífica.

Mas, qual será então a saída? Em primeiro lugar, vale considerar a ressalva de que a pergunta que anseia muito rapidamente por uma saída, por uma resposta

12 HEIDEGGER, M., *Superação da Metafísica*, p. 61

13 *Ibidem*, p. 62

definitiva, por uma estabilização segura do instável é característica marcante do pensamento metafísico tradicional. Talvez não se trate tanto de encontrar uma saída, mas de deixar vir ao encontro a experiência do impossível que nos envolve neste sem-saída. Deixar vir ao encontro a experiência do instável, do tremor, do abalo, do abismo. Permitir-se a experiência de deixar vir ao encontro daquilo que, sem pedir permissão, já nos encontrou. Permitir-se a experiência de deixar vir ao encontro daquilo que, porque sempre já nos encontrou, faz com que nos encontremos, vez por outra, perdidos.

A metafísica tradicional e a “outra” metafísica:

Tendo esta ressalva em consideração, podemos adiantar também que o pensamento que aqui se anuncia não consiste num simples retorno à metafísica tradicional. Na expressão “metafísica tradicional”, reconhece-se que está em jogo para nós, de alguma maneira, uma tradição. A palavra “tradição” tem sua origem no latim *traditio*.

“Do verbo *tradere*, que significa a ação de transmitir, entregar. Proveniente do direito romano, a expressão denotava originalmente a ideia de transmissão material (...) ou a transmissão de um poder ou um direito a outrem. (...) Mas além da acepção jurídica, o vocábulo *traditio* significava, já na Antiguidade, a transmissão de ideias, ensinamentos, práticas, normas e valores, podendo designar tanto a ação de transmitir (...) quanto o conteúdo transmitido”<sup>14</sup>

Quando nos referimos à “tradição metafísica”, ou à “metafísica tradicional”, portanto, estamos nos situando em relação a todo um material, um poder, um direito, mas também a uma constelação de ideias, ensinamentos, práticas, normas e valores que nos foi transmitido por outrem – já que o “outrem” a quem se transmite todo este legado, neste caso, somos nós.

Quando falamos em “tradição metafísica” falamos em uma herança, falamos em uma tradição da qual somos herdeiros. E “é perigoso ser herdeiros”, diz Zaratustra, pois “não apenas a razão dos milênios – também a sua loucura rompe em nós”.

A herança nunca é algo *dado*, é sempre uma tarefa. Permanece ante nós de modo tão indiscutível que, antes mesmo de aceitá-la ou renunciar a ela, somos herdeiros, e herdeiros enlutados, como todos os herdeiros. *Ser* (...) significa herdar. (...) Todas as questões a propósito do ser ou no que há que ser (ou não ser: *or not to be*) são questões de herança. (...) Somos herdeiros, isso não quer dizer que tenhamos ou que recebamos isso ou aquilo, que tal herança nos

14 COUTINHO, E. *Os sentidos da tradição*. p. 2

enriqueça um dia com isto ou com aquilo, senão que o *ser* do que somos é, antes de tudo, herança, o queiramos e o saibamos ou não.<sup>15</sup>

Somos herdeiros enlutados da metafísica, do seu perigo, da sua razão e da sua loucura. Somos – e somente somos enquanto – herdeiros dessa tradição, queiramos ou não, saibamos ou não. E, como mais uma vez observa muito bem Derrida: “Não há herança sem chamada à responsabilidade. Uma herança é sempre a reafirmação de uma dívida, mas é uma reafirmação crítica, seletiva e filtradora”<sup>16</sup>. Chamados à responsabilidade pela tradição da qual somos herdeiros, respondemos a ela, respondemos por ela, com ela, através dela – que flui através de nós, respondendo por nós no que respondemos por ela – e também apesar dela, numa reafirmação crítica, seletiva e filtradora.

Quando falamos em “metafísica tradicional”, temos em mente, portanto, a interpretação que nos foi legada por uma tradição – e uma traição – que tem suas raízes em Nietzsche e Heidegger, segundo a qual a característica básica comum a tudo aquilo que se pretende reunir sob a expressão “metafísica tradicional” é a busca por fundamentos últimos, absolutos e incondicionados, ou melhor, não somente a busca, mas o já ter encontrado desde o princípio – como princípio – estabilidades fundamentais a partir das quais – à luz das quais – a totalidade do ente – e a totalidade da experiência humana de mundo – se mostra como compreensível e explicável.

Não se trata, portanto, como já dissemos, no pensamento que aqui se anuncia, de um simples retorno – como resgate e recuperação – da metafísica tradicional. Afinal, uma vez que “deixamos a terra firme”, “embarcamos” e “queimamos a ponte – mais ainda, cortamos todo laço com a terra que ficou para trás!”, é preciso compreender que “já não existe mais 'terra!'”<sup>17</sup>. Recorrer à pureza de um fundamento absoluto nos moldes da metafísica tradicional seria apenas expressão de nostalgia. Uma espécie de “nostalgia da terra firme”, que se apresenta como possibilidade vigente na era da morte de Deus – ou na época da maquinação tecnocientífica – como que denunciando por si mesma justamente a falta daquilo que pretende recuperar.

15 DERRIDA, J. *Espectros de Marx*, pp. 66-67

16 *Idem*, p. 106

17 GC, p. 147

Trata-se aqui, então, da tentativa de nos colocarmos no âmbito de uma “outra metafísica”<sup>18</sup>. Gostaríamos de chamar a atenção para a centralidade do *binarismo* que atravessa, funda e está mesmo inscrito na estrutura da metafísica tradicional. Ainda que partindo de uma experiência do logos como “reunião” do real pela postulação de um fundamento único, absoluto e incondicionado, este mesmo movimento traz consigo um binarismo de base entre fundamento e fundamentado, absoluto e relativo, incondicionado e condicionado, configurando um “mundo-verdade” e um “mundo-aparência”, o que, para Nietzsche, constitui a própria definição de “metafísica”.

Esse primeiro binarismo sustentado pela suposta presença de um fundamento absoluto funda e legitima toda uma série de binarismos lógicos nos quais o real será então enquadrado: essência x existência; substância x acidente; natureza x cultura; matéria/corpo x espírito/mente; humano x mundano/animal; sujeito x objeto; realidade/verdade x ficção/aparência/erro. Supõe-se em cada caso um par de opostos dados em si e por si, encerrados em si mesmos e rigidamente separados por uma fronteira intransponível, o que torna cada um deles perfeitamente determinável, discernível, classificável, explicável e definível. Operando numa lógica do ou/ou, esses binarismos não são apenas excludentes, mas, porque fundados e legitimados por um fundamento absoluto, são também hierárquicos: o polo supostamente mais próximo da essência fundamental recebe o sinal de +, o mais distante, o sinal de -. É o que Derrida ilustra com muita propriedade nesta passagem:

Em uma oposição filosófica clássica, nós não estamos lidando com uma coexistência pacífica de um face a face, mas com uma hierarquia violenta. Um dos dois termos comanda (axiologicamente, logicamente, etc.), ocupa o lugar mais alto.<sup>19</sup>

E “nosso discurso vive” e nossa “filosofia” “está construída” sobre “pares de oposição”<sup>20</sup>.

Forçando o real a caber numa lógica centrada no princípio de identidade ( $A=A$ ), não contradição ( $A=A$  logo  $A \neq B$ ) e do terceiro excluído, perdemos de vista toda a sua infinita complexidade, a qual insiste em não se deixar capturar por

18 Expressão consagrada por Pierre Montebello para se referir a uma Metafísica da “imanência”, da “natureza” e da “relação” em Tarde, Nietzsche, Bergson e Ravasson.

19 DERRIDA, J. *Posições.*, p. 48

20 DERRIDA, J., *Margens da Filosofia*, p. 50

nossos esquemas lógicos pré-fabricados. É o que Peter Sloterdijk deixa claro nesta passagem de *O homem operável*:

Devemos a Gotthard Günther a prova de que a metafísica clássica, baseada na combinação de uma ontologia monovalente (o Ser é, o Não-Ser não é) e uma lógica bivalente (o que é verdadeiro não é falso, o que é falso não é verdadeiro, *tertium non datur*) leva à incapacidade absoluta para descrever em termos ontologicamente adequados fenômenos culturais tais como ferramentas, signos, obras de arte, máquinas, leis, usos e costumes, livros, e todo outro tipo de artefato, pela simples razão de que a diferenciação fundamental de corpo e alma, espírito e matéria, sujeito e objeto, liberdade e mecanismo, não conseguem lidar com entidades deste tipo: são por sua própria constituição híbridos com uma “componente” espiritual e outra material, e toda intenção de dizer o que são “autenticamente” no registro de uma lógica bivalente e uma ontologia monovalente conduz inevitavelmente à redução sem esperança e à abreviatura. Se consideramos, ao modo platônico, que as Formas são o autêntico, então a matéria só poderá ser entendida como um tipo de não-ser; se substancializamos, por outro lado, a matéria, são desta vez as Formas as inautênticas, um não-ser. Estes erros não são, naturalmente, simples malentendidos atribuíveis a pessoas, mas mostram muito mais os limites da gramática. Os erros são, neste sentido, como destinos e épocas. Desde essa perspectiva, o extravio ou errância não seria mais que a impressão histórico-mundana do programa platônico-aristotélico (ou, em termos mais gerais, civilizado e metafísico) do domínio da totalidade dos entes por meio da bivalência.<sup>21</sup>

Pierre Montebello é quem chama a atenção para a emergência, entre o fim do século XIX e início do século XX, de uma “outra metafísica” que escapa aos binarismos onto-epistemológicos da metafísica tradicional. “Outra metafísica” forjada por Ravaisson, Nietzsche, Tarde e Bergson. Apesar de tão singulares, “eles têm em comum” o fato de ter

substituído ao substancialismo idealista ou materialista a concepção do ser como relação e enfim, de opôr o testemunho da vida ou da consciência (em um sentido bem diferente da fenomenologia) à inteligência analítica. Filósofos da vontade ou do desejo, com eles o intelecto foi destituído de seu lugar preeminente.<sup>22</sup>

Estes “filósofos da vontade ou do desejo”, isto é, da *dimensão pulsional*, trazem ao primeiro plano da filosofia e da experiência humana de mundo não uma substância ideal ou material, mas este *terceiro excluído* – vontade, desejo – que não se deixa capturar pelos binarismos metafísicos tradicionais.

Não partindo de um fundamento absoluto ou de uma unidade e de uma mesmidade transcendentais, esta “outra metafísica” corrói os binarismos tradicionais, inscrevendo-se no liame impossível entre unidade e multiplicidade,

21 SLOTERDIJK, Peter. *El hombre operable.*, p. 12

22 MONTEBELLO, P., *L'autre métaphysique.*, p. 12

mesmidade e diferença. Está em jogo para ela tanto uma reunificação do cosmos, uma nova cosmologia, quanto uma diferencialidade radical que se expressa numa *ontologia da relação*<sup>23</sup>. Por um lado, para além ou aquém dos binarismos metafísicos, a experiência de pensamento de Nietzsche, Ravaisson, Tarde, Bergson, logra “recuperar a unidade do cosmos”<sup>24</sup>, “refundar a experiência, inteiramente partida, da unidade originária do homem e do cosmos”<sup>25</sup>.

Enquanto a tradição moderna é marcada pelos binarismos sujeito x objeto; homem x natureza; fenômeno x coisa-em-si, a “outra metafísica” se propôs a “encontrar o fluxo criativo das forças que percorrem as coisas e poder colocar o homem em uníssono com uma potência que fulgura no mundo”<sup>26</sup>. A filosofia moderna penou para enquadrar o humano numa classificação satisfatória, por tratar-se o humano de um estranho “híbrido”, dividido em três registros heterogêneos: o físico (regido pela mecânica newtoniana), o orgânico (regido pelo evolucionismo darwiniano) e o psíquico (marcado pela razão e pela capacidade de autodeterminação). A “outra metafísica” compreende, por outro lado, que

nós somos, enquanto viventes e pensantes, a conjunção dos estratos físico, orgânico e psíquico (...) e esses estratos se comunicam porque nós somos. O único método coerente é encontrar então um processo comum, transversal, universal, sem o qual não compreenderemos a interpenetração destas expressões da natureza.<sup>27</sup>

Este processo “comum, transversal, universal” é a dimensão pulsional que Schopenhauer chamou de vontade e Nietzsche de vontade de poder.

No entanto, ainda contra os binarismos da razão ocidental, está em jogo para a “outra metafísica” uma experiência radical da multiplicidade e da diferença que a metafísica tradicional não pode conceber. Para esta última, fundada no princípio de identidade, cada polo da oposição binária é compreendido como algo essencialmente auto-idêntico dado em si e por si mesmo. Sendo assim, a multiplicidade e diferença aparecem apenas como variedade de entes auto-idênticos previamente dados. Já para a “outra metafísica”, “*a verdade absoluta* do ser se apreendeu no fato mesmo de que *o ser é relação*. Não relativamente a nós, mas em sua estrutura mesmo: heterogeneidade pura, nem substância, nem um”<sup>28</sup>. “Na falta

23 *Ibidem*, p. 6

24 *Ibidem*, p. 4

25 *Ibidem*, p. 3

26 *Ibidem*, p. 6

27 *Ibidem*, p. 7

28 *Ibidem*, p. 5

de encontrar na explicação substancialista uma concordância com aquilo que nos anima e nos move, essas filosofias são orientadas para uma concepção de ser como relação (o ser como esforço, diferença, vontade de poder, duração)”<sup>29</sup>.

Uma ontologia da relação tem de se deparar com um grande desafio: para que haja relação, é preciso que haja algo em comum – ou os termos em questão seriam in-comun-icáveis. Mas, também, para que haja relação, é preciso que haja diferença – ou os termos em questão seriam já de saída o mesmo. Portanto, como, para além ou aquém dos binarismos tradicionais, pensar uma unificação cosmológica que não sufoque ou dissolva as multiplicidades e diferenças? Como pensar a radical diferencialidade e multiplicidade expressas numa ontologia da relação sem perder de vista o elemento comum que atravessa e faz possíveis as relações? Como pensar a um só tempo a mais radical unicidade e a mais radical multiplicidade, a mais radical mesmidade e a mais abissal diferença?

Tentaremos ao longo desta tese investigar em que medida a metafísica da vontade, ao trazer ao primeiro plano a dimensão pulsional, esta espécie de terceiro excluído entre matéria e espírito, sujeito e objeto, comunidade e singularidade, constitui uma “outra metafísica”, num sentido que se aproxima daquele de Pierre Montebello. Isto é, uma metafísica com pressupostos, possibilidades e horizontes radicalmente diferentes daqueles da metafísica tradicional.

Levada às últimas consequências, a metafísica da vontade pode configurar uma “Outra Metafísica” que, para nós, poderia ser bem nomeada como uma “Metafísica do Impossível”, de vez que para “além” do mundo, vigente como fundo sem fundo do mundo, como abismo fundante do mundo, como presença da ausência e ausência da presença, resta sempre a marca indelével do Impossível, que, um pouco como o “nada” heideggeriano, não se deixa eliminar por uma caracterização meramente negativa – e que assim como o Ser heideggeriano, não se deixa capturar por alguma caracterização meramente positiva. *Metafísica do Impossível* diz: o “além” é realmente impossível, mas o Impossível está realmente “além”, fundando e fundamentando mundo – qualquer mundo possível – no sem-fundo abissal da impossibilidade de fundamentação.

## 2 Metafísica da Vontade

*Permitam-me fantasiar um pouco. Vejam os senhores: a razão é uma coisa boa, sem dúvida, mas razão é apenas razão e satisfaz apenas a capacidade racional do humano; já a vontade, esta é a manifestação da vida como um todo, ou melhor, de toda a vida humana, aí incluindo-se a razão e todas as formas de se coçar. E, mesmo que a nossa vida pareça às vezes bem ruinzinha do ponto de vista acima, ela é vida, apesar de tudo, e não apenas a extração de uma raiz quadrada. Eu, por exemplo, naturalmente quero viver para satisfazer toda a minha capacidade de vida, e não para satisfazer apenas minha capacidade racional, ou seja, talvez a vigésima parte de toda a minha capacidade de viver. Que sabe a razão? Ela sabe apenas aquilo que conseguiu conhecer (outras coisas, provavelmente, nunca saberá; isso pode não consolar, mas por que não dizê-lo?); já a natureza humana, esta age como um todo, com tudo o que possui, seja consciente, seja inconsciente – e, mesmo mentindo, está vivendo.*

Dostoievski, *Notas do subsolo*

### 2.1 A Metafísica Tradicional

A “metafísica da vontade”, inaugurada por Schopenhauer, radicalizada por Nietzsche e levada à frente pela psicanálise, constitui um momento decisivo, se não de “ruptura” e “superação”, mas certamente de reconfiguração radical da metafísica tradicional. Não por acaso Heidegger reconhece aí o “acabamento” do projeto filosófico-metafísico ocidental. Com a Filosofia de Schopenhauer temos o princípio do fim da metafísica tradicional, mas temos também algo que não foi ainda devidamente pensado com o cuidado e a atenção dignos da sua magnitude: o princípio de um “outro” começo, de uma “outra” tradição, de uma “outra” metafísica. Essa “outra” metafísica, se não abandona de uma vez por todas a metafísica tradicional – de maneira que permanece ainda “metafísica” – já não pode também ser tranquilamente reconduzida ao seio dessa mesma tradição, pois não se enquadra na sua maneira habitual de operação.

Dissemos que a metafísica tradicional se caracteriza pela busca de fundamentos, de estabilidades últimas que se pretendem capazes de fundamentar o real. Com mais propriedade poderíamos ainda dizer que nem somente pela busca, mas pelo já ter encontrado desde o princípio – e como princípio – fundamentos estáveis à luz dos quais o real é, em sua totalidade, explicado, compreendido,

organizado, disposto, regularizado e regulamentado. Segundo o – já clássico – *Iniciação à História da Filosofia* de Danilo Marcondes, a exigência de fundamentação, de uma fundamentação sempre mais segura e estável, na forma de um discurso que apresenta razões, que apresenta de forma sempre mais clara e distinta suas razões de ser, é a característica mais marcante de uma forma de pensamento centrada no *logos*. Segundo a definição do professor Danilo, *logos* “é fundamentalmente uma explicação em que razões são dadas”, é “o discurso racional, argumentativo, em que as explicações são justificadas e estão sujeitas à crítica e à discussão”<sup>30</sup>. Discurso que apresenta razões, que apresenta suas razões de ser – em oposição ao *mythos*, que é a palavra legitimada pela força da autoridade de uma tradição cultural, e posteriormente à *doxa*, como discurso “superficial” e “aparente”, justamente porque carente de fundamentação. Em sua tradução latina, *logos* transforma-se em “*ratio*”, “razão”. Perde-se nessa tradução a base discursiva presente na palavra “logos” e “razão” passa a ser compreendida como uma espécie de faculdade intelectual, propriedade essencial do intelecto humano – o qual encontra sua definição última na qualidade de ser sujeito racional. O *logos* só pode dizer a verdade do mundo, expor o mundo em sua verdade, com base na suposição de que o próprio mundo apresenta uma *ordem* intrínseca (*kósmos*) análoga – ou mesmo homóloga – àquela da ordem discursiva do *logos*, como nos mostra, com muita pertinência, o professor Danilo Marcondes:

a ordem do cosmo é uma ordem racional, “razão” significando aí exatamente a existência de princípios e leis que regem, organizam essa realidade. É a racionalidade deste mundo que o torna compreensível, por sua vez, ao entendimento humano. É porque há na concepção grega o pressuposto de uma correspondência entre a razão humana e a racionalidade do real – o cosmo – que este real pode ser compreendido, pode-se fazer ciência, isto é, pode-se tentar explicá-lo teoricamente.<sup>31</sup>

Se o discurso que apresenta razões – o discurso racional – pode corresponder à verdade do mundo, é porque as próprias coisas, supostamente, vem a ser e se sustentam enquanto entes a partir de “razões” – causas, fundamentos, condições. Esta mesma suposição, vigente ao longo de todo o pensamento metafísico – apesar

30 MARCONDES, D. *Iniciação à História da Filosofia*, pp. 26-27

31 *Ibidem*, p. 26

da incontável variabilidade de suas manifestações – é o que permite a Hegel, no século XIX, afirmar ainda que “o Real é Racional”<sup>32</sup>.

É comum situarmos a emergência do pensamento centrado no *logos* entre os pensadores chamados de pré-socráticos, mais especificamente, na enigmática frase de Tales: “tudo é água”. Em oposição à explicação sobrenatural, que não é necessariamente guiada por um encadeamento lógico – discursivo, causal – ordenado, e que, portanto, admite todo tipo de evento fantástico como plausível sem que caiba qualquer questionamento quanto à sua fundamentação, o pensamento centrado no *logos* exige uma fundamentação compreensível que explique os fenômenos a partir de uma ordenação discursiva que apresenta razões. Assim, não há mais espaço para explicações baseadas no capricho e nas idiosincrasias de forças divinas. Ao pensamento racional, caprichos e idiosincrasias de forças qualitativamente determinadas – Zeus, Apolo, Poseidon etc. – fazem com que os fenômenos estejam irremediavelmente submetidos a uma espécie de desordem e envolvidos por mistérios incompreensíveis.

A enigmática frase de Tales não diz “algumas coisas são água”, mas “Tudo é água”. Assim, ela não fornece uma fundamentação apenas relativa a um universo limitado de fenômenos, mas uma fundamentação absoluta do universo compreendido como totalidade dos entes. No entanto, a fundamentação pré-socrática permanece, como denuncia Aristóteles, apenas física – restrita ao âmbito da *physis*.

*Physis*, no entanto, não é apenas “natureza” enquanto conjunto de entes espontaneamente presentes no mundo – rios, mares, árvores, pedras, nuvens etc. *Physis* é força produtiva, o constante brotar e desabrochar a partir do qual os entes vem a ser e permanecem sendo até que, encontrando a corrupção definitiva, mergulhem novamente no velamento. A água, enquanto princípio (*arkhé*), está sempre implicada naquilo que a partir dela vem a ser. Isto é, a água não estava presente antes da configuração dos entes, nem permanece sob os entes como elemento transcendente de fundamentação. Água, enquanto princípio dinâmico em constante transformação, é o elemento básico a partir do qual – a partir de cujas

32 «O que é racional é real-efectivo, e o que é real-efectivo é racional.» – G. W. F. HEGEL, Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, Vorrede, W 7, p. 24

transformações – os entes, em sua diversidade, chegam a ser e se sustentam no desvelamento. A dificuldade deste pensamento repousa na compreensão de que a estabilidade que permanece constante em meio à mudança não é o “outro” da própria mudança e da transformação. Água não é apenas a permanência estável “por trás” da transformação, ela é a permanência estável em constante transformação a partir da qual surgem e se formam os entes. Portanto, não se passa realmente para “além” – *metá* – da *physis*.

O pensamento pré-socrático emerge e se configura como experiência suprema de sustentar-se no âmbito dessa tensão insolúvel entre permanência e movimento, unidade e multiplicidade, ser e devir. Com Platão essa tensão insolúvel se torna insuportável e é então que se instaura um divórcio radical entre essas duas dimensões do real. De que maneira isso se dá no pensamento platônico é algo de que todos estão suficientemente cientes: na divisão ontológica que instaura um divórcio abissal entre permanência e impermanência, estabilidade e movimento, eternidade e efemeridade, apresentada como divisão entre Mundo inteligível e Mundo sensível.

Com Platão o discurso racional se lança efetivamente para “além” da *physis*. O fundamento da totalidade dos entes é fixado para “além” dos entes como estabilidade, como absoluto incondicionado a partir do qual a multiplicidade instável e mutável dos entes é gerada e sustentada. Se em seu começo o pensar filosófico encarna o supremo esforço de manutenção na tensão originária entre ser e devir, aqui, a razão metafísica assume como tarefa suprema a fixação da fundamentação absoluta como “ser” para além de todo devir. A partir de então, seguindo este modo de operação, o *logos*, o pensamento racional como exigência de fundamentação, alcança e perpetua seu domínio hegemônico, o domínio hegemônico da razão, do discurso racional capaz de dizer o mundo em sua verdade a partir de um fundamento último à luz do qual a totalidade dos entes e da experiência humana do mundo são absolutamente compreensíveis e explicáveis.

No milênio medieval regido pelo cristianismo, Deus – enquanto puro ideal, puro transcendente, em sua onipotência, onisciência e onipresença – se dá enquanto fundamento absoluto e incondicionado do mundo. Não por acaso Nietzsche sarcasticamente – e seus sarcasmos são sempre recheados de proposições filosóficas bastante sérias – afirma que “o cristianismo é o platonismo para o povo”. Deus como reapresentação da ideia suprema de bem não seria, na verdade, o puro

irracional, ou o objeto de uma crença infundada – acusações que só lhe serão imputadas a partir do iluminismo –, mas responderia – e de maneira hiperbólica – à exigência racional de um princípio fundamental capaz de organizar a totalidade da experiência humana de mundo. Neste sentido, parece que o *credo quia absurdum* de Tertuliano não se sustenta realmente, pois Deus não é, sob o ponto de vista da razão, de maneira alguma *absurdum*, Deus, pelo contrário, é *absolutus*. Assim Agostinho dirige-se a Deus, em suas *Confissões*:

dize-me, Senhor, tu que sempre vives, e em quem nada falece – porque existias antes do começo dos séculos, e antes de tudo o que há de anterior, e és Deus e Senhor de todas as coisas; e se encontram em ti as causas de tudo o que é instável, e em ti permanecem os princípios imutáveis de tudo o que se transforma, e vivem as razões eternas de tudo o que é transitório<sup>33</sup>

Segundo Danilo Marcondes, as duas “noções fundamentais” que caracterizam o pensamento moderno são “a ideia de progresso”, que faz com que o novo seja considerado melhor ou mais avançado do que o antigo, trazendo consigo, portanto, ideais de “mudança, ruptura, progresso”, “inovação” e “revolução”, bem como a “valorização do indivíduo” ou da “subjetividade, como lugar da certeza e da verdade, e origem dos valores, em oposição à tradição, i. e., ao saber adquirido, às instituições, à autoridade externa”<sup>34</sup>. No entanto, não compreenderemos em que sentido se pode falar em “progresso” e “valorização da subjetividade” no contexto moderno se não estivermos suficientemente cientes da base de sustentação dessas noções, isto é, a razão. Está pré-estabelecido, como solo no qual podem se dar um progresso e uma valorização da subjetividade, uma determinada concepção de homem, a saber: o homem como ser racional e consciente, ou seja, o homem enquanto essencialmente determinado pela razão. O próprio Danilo Marcondes, no capítulo dedicado a Descartes, deixa transparecer essa condição:

A ideia de modernidade, como vimos anteriormente, está assim estreitamente relacionada à ruptura com a tradição, ao novo, à oposição à autoridade da fé pela razão humana e à valorização do indivíduo livre e autônomo, em oposição às instituições. (...) A crença no poder crítico da razão humana individual, a metáfora da luz e da clareza que se opõem à escuridão e ao obscurantismo, e a ideia de busca de progresso que orienta a própria tarefa da filosofia são alguns dos traços fundamentais da modernidade.<sup>35</sup>

33 AGOSTINHO., *Confissões*. I, VI.

34 MARCONDES, D. *Iniciação à História da Filosofia*, p. 142

35 *Ibidem*, p. 165

Não é à toa que um dos marcos iniciais do pensamento moderno é o *cogito* de Descartes, que garante a caracterização essencial do ser humano como sujeito racional consciente – e auto-consciente:

*Eu sou, eu existo*: isto é certo; mas por quanto tempo? Durante todo o tempo em que eu penso; pois talvez poderia acontecer que, se eu parasse de pensar, ao mesmo tempo pararia de ser ou de existir. Nada admito agora que não seja obrigatoriamente verdadeiro: nada sou, então, a não ser uma coisa que pensa, ou seja, um espírito, um entendimento ou uma razão.<sup>36</sup>

Mesmo a envergadura do projeto crítico kantiano, que coloca “a razão no tribunal da razão”, embora tenha um alcance epistemológico frustrante às pretensões racionais de dizer a verdade do mundo – agora a razão tem de se contentar em dizer a verdade da experiência possível de mundo, o que, convenhamos, já é bastante coisa –, tem como meta garantir a submissão da vontade à razão. Como expoente do projeto iluminista, está em jogo para Kant a legitimação da possibilidade humana de uma autodeterminação racional. E não apenas em Kant, mas ainda também em Hegel, essa autodeterminação racional diz respeito ao âmbito individual, mas envolve também a pretensão sociopolítica de realização plena de um Estado constitucional racionalmente organizado porque regido por leis racionalmente estabelecidas. Isso aparece mais claramente nos seus escritos sobre História e já se deixa perceber em sua insistência na palavra “autonomia” (dar-se leis, obedecer às leis estabelecidas por si mesmo para si mesmo).

Em *Ideia de uma História Universal de um ponto de vista cosmopolita*, Kant se propõe a descortinar, tal como um cientista procede com relação à natureza, o “fio condutor” da história humana. Partindo por princípio da “doutrina teleológica da natureza”, “todas as disposições naturais de uma criatura estão destinadas a um dia se desenvolver completamente e conforme um fim”. “No homem”, atenção ao parêntese de Kant: “(única criatura racional sobre a Terra)” “aquelas disposições naturais que estão voltadas para o uso de sua razão devem desenvolver-se completamente apenas na espécie e não no indivíduo”<sup>37</sup>, já que este dispõe apenas de um tempo limitado de existência, enquanto a espécie tem a capacidade de perpetuação. De modo que os “indivíduos” e “mesmo povos inteiros”, “cada qual buscando seu próprio proveito”, “seguem inadvertidamente, como a um fio

36 DESCARTES, R. *Meditações Metafísicas*, p. 161

37 KANT, I. *Ideia de uma História Universal de um ponto de vista cosmopolita*, p. 5

condutor, o propósito da natureza, que lhes é desconhecido”<sup>38</sup>. Kant define “a razão” como “a faculdade de ampliar as regras e os propósitos do uso de todas as suas forças para muito além do instinto natural”, a qual só pode “progredir aos poucos, de um grau de inteligência a outro”<sup>39</sup>. A natureza deu ao homem “a razão e a liberdade da vontade que nela se funda”. Sendo assim, não deve o homem “ser guiado pelo instinto, ou ser provido e ensinado pelo conhecimento inato”, mas se vê obrigado a “tirar tudo de si mesmo”. O que caracteriza essencialmente o homem não é o instinto ou alguma “ideia inata”, mas tão somente a razão, bem como “a liberdade da vontade que nela se funda”. No entanto, a razão e a liberdade só podem se desenvolver plenamente através de “uma constituição civil perfeitamente justa”, a qual deverá ser então “a mais elevada tarefa da natureza para a espécie humana”<sup>40</sup>. Esta constituição política deverá ser tão justa internamente quanto externamente, isto é, nas relações entre Estados, chegando mesmo ao ponto em que haja um único Estado cosmopolita planetário. Kant conclui:

Pode-se considerar a história da espécie humana, em seu conjunto, como a realização de um plano oculto da natureza para estabelecer uma constituição política perfeita interiormente e, quanto a este fim, também exteriormente perfeita, como o único estado no qual a natureza pode desenvolver plenamente, na humanidade, todas as suas disposições<sup>41</sup>

É somente no interior de uma constituição política perfeitamente justa, racionalmente organizada, ou seja, regida por leis estabelecidas unicamente pela razão, que o humano pode chegar a realizar sua plena liberdade, isto é, enquanto obedecendo às leis estabelecidas por aquele poder essencial que mais propriamente lhe caracteriza: o poder da razão. Realiza-se, portando, desta forma a “autonomia”, a obediência às leis auto-impostas – porque impostas a cada um por aquilo que lhes caracteriza própria e essencialmente: a razão.

Esta mesma ideia encontra-se presente numa das mais claras exposições da Filosofia da História de Hegel: *A Razão na História*. A Razão, “Verdadeiro Poder Eterno e Absoluto”<sup>42</sup> é “a lei do mundo e, portanto, na história do mundo as coisas aconteceram racionalmente”<sup>43</sup>. A questão “de como a Razão é determinada em si e o que é a sua relação para com o mundo coincide com a questão: *qual é o objetivo*

38 *Ibidem*, p. 4

39 *Ibidem*, pp. 5-6

40 *Ibidem*, p.10

41 *Ibidem*, p. 17

42 HEGEL, G.W. F. *A Razão na História*, p. 52

43 *Ibidem*, p. 53

*final do mundo?*<sup>44</sup> Bem, sendo a história o palco no qual ininterruptamente tem lugar a ação humana, trata-se, então, da dimensão do Espírito. O que caracteriza essencialmente o Espírito é a Liberdade. No entanto, esta auto-compreensão essencial lhe permanece velada, visto que em cada momento da história humana, enquanto dura o desenrolar de cenas históricas determinadas, têm-se a impressão – e uma impressão concretamente realizada – de que o Espírito é coagido a agir por forças que lhe são externas. O movimento da História é o desenvolvimento progressivo do autoconhecimento do Espírito, isto é, da progressiva ampliação da consciência de sua própria Liberdade. A história do mundo “representa o desenvolvimento da consciência de liberdade que tem o Espírito e a consequente realização dessa liberdade”. “Este desenvolvimento implica um progresso gradual, uma série de diferenciações cada vez mais reais, resultantes da ideia de liberdade”.<sup>45</sup> “O essencial na história do mundo, vista de maneira geral, é a consciência da liberdade e a compreensão do desenvolvimento dessa consciência”<sup>46</sup>. Assim, A “Ideia de Liberdade” é “a essência do Espírito e o objetivo positivamente final da história”.<sup>47</sup>

As vontades e paixões individuais, atuando cada qual em proveito próprio, de maneira aparentemente caótica e despropositada, são secretamente conduzidas, na verdade, por uma “*astúcia da razão* – porque ela deixa as paixões trabalharem por si, enquanto aquilo através do qual ela se desenvolve [o indivíduo] paga o preço e sofre a perda”<sup>48</sup>.

Ao contemplar a história como sendo o cadafalso em que foram sacrificados a felicidade dos povos, a sabedoria dos Estados e a virtude dos indivíduos, necessariamente surge uma pergunta: para que princípio, a que objetivo final foram oferecidos estes sacrifícios monstruosos?<sup>49</sup>

A resposta de Hegel:

A Liberdade em si é o seu único objetivo e o propósito único do Espírito. Ela é a finalidade última para a qual toda a história do mundo sempre se voltou. Para este fim, todos os sacrifícios têm sido oferecidos no imenso altar da terra por toda a demorada passagem das eras. Só a Liberdade é a finalidade que se compreende claramente e se completa em si mesma, o único polo duradouro estável na mudança de acontecimentos e condições, o único princípio

44 *Ibidem*, p. 61

45 *Ibidem*, p. 115

46 *Ibidem*, p. 117

47 *Ibidem*, p. 69

48 *Ibidem*, p. 82

49 *Ibidem*, p. 67

verdadeiramente eficaz que interpenetra o todo. Este objetivo final é o propósito de Deus para com o mundo.<sup>50</sup>

Cada avanço na ampliação da consciência de Liberdade do Espírito corresponde a uma concretização efetiva. Os “imensos acúmulos de vontades, interesses e atividades constituem os instrumentos e meios para que o Espírito do Mundo atinja o seu objetivo, trazendo-o à consciência e percebendo o seu significado”, o qual não é outro senão “a descoberta de si mesmo – a volta a si – e o contemplar-se na realidade concreta”.<sup>51</sup>

Essa concretização do Espírito, esta sua efetivação em “realidade concreta” corresponde à organização estatal: “O Estado é a ideia de Espírito na manifestação exterior da vontade humana e sua liberdade”.<sup>52</sup> A própria Liberdade é “o reconhecimento e a adoção de objetivos materiais universais como o Direito, a Lei e a produção de uma realidade que esteja em conformidade com elas: o Estado”.<sup>53</sup> Assim, chegamos à seguinte conclusão – análoga à conclusão de Kant:

o Estado se torna o objeto precioso da história do mundo; é onde a Liberdade obtém a sua objetividade e se mantém no gozo desta objetividade. A Lei é a objetividade do Espírito, é a vontade em sua forma verdadeira. Só a vontade que obedece à lei é livre, pois obedece a si e, estando em si, sendo independente, ela é livre. (...) quando a vontade subjetiva do homem se sujeita a leis, a contradição entre a liberdade e a necessidade desaparece. São necessários tanto o racional, como o material. Somos livres quando o reconhecemos como lei e o seguimos como sendo a matéria de nosso próprio ser. A vontade objetiva e a vontade subjetiva estarão conciliadas, então, formando um só conjunto harmonioso.<sup>54</sup>

Com isso, pretendemos apenas evidenciar em que base de sustentação estão enraizadas aquelas noções fundamentais do pensamento moderno descritas por Danilo Marcondes: a valorização do progresso e da subjetividade. Trata-se de um progresso racionalmente determinado, de uma ampliação progressiva do domínio da razão, o que pressupõe uma determinada concepção de homem enquanto sujeito

50 *Ibidem*, p. 66

51 *Ibidem*, p. 71

52 *Ibidem*, p. 98

53 *Ibidem*, p. 111

54 *Ibidem*, p. 91. Estamos cientes de que o pensamento hegeliano, mesmo com relação à Filosofia da História, não se reduz a isso e não ignoramos a advertência dos comentadores segundo os quais muitas das críticas que se faz a Hegel não passam da superfície, pois em geral tratam de questões que ele mesmo já haveria previsto e respondido. No entanto, não podemos ignorar o peso destas palavras e destas formulações.

racional e consciente, sujeito essencialmente determinado pela qualidade de ser racional.

## 2.2 A metafísica da vontade

Com a filosofia de Schopenhauer, o centralismo ocidental da razão sofre um duro golpe, cuja profundidade talvez não tenha sido ainda suficientemente explorada – nem sequer por Heidegger, que situa na metafísica da vontade o “acabamento” da tradição metafísica ocidental. Afinal, enquanto “acabamento”, se incluiria ainda no mesmo âmbito tradicional, apenas levando às últimas consequências seus pressupostos fundamentais. Se a famosa frase inicial de *O mundo como vontade e representação* – “o mundo é minha representação.” – parece seguir na esteira da metafísica moderna da subjetividade, a sequência da obra opera uma reviravolta capaz de desestabilizar as pretensões da racionalidade moderna de maneira inaudita. Como o próprio autor adverte ainda no primeiro capítulo do livro primeiro, emergirá no livro segundo “uma outra verdade, menos evidente, é preciso confessar, do que a primeira”, “para ser compreendida, pede uma investigação mais aprofundada, um esforço de abstração maior”, exige “uma dissociação dos elementos heterogêneos acompanhada dum síntese dos princípios semelhantes”. Esta “austera verdade”, anuncia Schopenhauer, se afigura “bem própria para fazer o homem refletir, senão mesmo para o fazer *tremar*” (grifo meu)<sup>55</sup>. A metafísica da vontade fará *tremar* o leitor, fará *tremar* a metafísica tradicional, fará *tremar* as pretensões da racionalidade ocidental.

A frase inaugural de *O mundo como vontade e representação* – “O mundo é minha representação” – é facilmente compreensível: absorvendo o impacto da “revolução copernicana” no conhecimento levada a cabo pela primeira crítica kantiana, Schopenhauer estabelece como condições de possibilidade da experiência as formas puras *a priori* da intuição sensível, isto é, o espaço e o tempo, associados a uma única das 12 categorias *a priori* do entendimento que constam na “tábua” kantiana: a causalidade. Tempo, espaço e causalidade, reunidos sob o nome “princípio de razão” constituem o “a priori” subjetivo schopenhaueriano, a partir

do qual podem formar-se representações. Isto significa: objetos somente são objetos em relação ao sujeito do conhecimento e o sujeito do conhecimento só chega a ser sujeito em relação aos objetos conhecidos. Esta relação, por sua vez é fundada, regulada e mediada pelo princípio de razão, ou seja, os objetos só aparecem como objetos para um sujeito enquanto aparecem no tempo – num dado momento temporal –, no espaço – num local específico – e na teia relacional da causalidade – condicionados/determinados por outros objetos e também condicionantes/determinantes de outros objetos.

Assim,

Nenhuma ciência no sentido exato da palavra (quero dizer um conjunto de conhecimentos sistematizados com a ajuda do princípio de razão) está apta para fornecer uma solução definitiva, nem uma explicação completa da realidade; a ciência, com efeito, não poderia penetrar até a essência íntima do mundo; ela não ultrapassa nunca a simples representação e, no fundo, apenas nos dá a ligação entre duas representações<sup>56</sup>

À ciência, por já ser constituída pelo princípio de razão e, portanto, já estar desde o princípio restrita ao âmbito da representação, está vedado o acesso à essência do mundo – à “coisa-em-si”.

Também as filosofias objetivas – que partem do objeto como realidade última a partir do qual se pode deduzir o sujeito – e as filosofias subjetivas – que partem do sujeito como único real a partir do qual o objeto é produzido – erram por desconsiderar que uma vez que se coloque o “mundo objetivo”, este já está compreendido nos termos do princípio de razão, isto é, já se deu também o sujeito do conhecimento. Por outro lado, uma vez que se pense o “sujeito”, é porque a dimensão do “objeto” já se fez aparecer.

O materialismo, como caso de filosofia objetiva, isto é, que toma a realidade material como independente do sujeito, ao tentar explicar a inteligência subjetiva reconduzindo-a a princípios materiais, cai numa contradição insuperável, pois revela em último lugar o que já estava necessariamente dado desde o princípio: o sujeito.

Admitamos que pudemos seguir até o fim e com o testemunho das representações intuitivas a explicação materialista; uma vez chegados ao cimo, seríamos subitamente tomados desse riso inextinguível dos deuses do Olimpo, quando, despertando como dum sonho, fizéssemos, de repente, essa descoberta inesperada: que o último resultado tão penosamente adquirido, o conhecimento, estava já implicitamente contido no dado primeiro do sistema,

a simples matéria; assim, quando, com o materialismo, nos imaginamos a pensar a matéria, o que pensávamos na realidade era o sujeito que a representa para si, a vista que percebe, a mão que toca, o espírito que a conhece.<sup>57</sup>

Não se pode conceber o objeto sem um sujeito que o perceba:

Não há absolutamente nenhum objeto sem um sujeito: tal é o princípio que condena para todo o sempre o materialismo. Sóis e planetas sem olhos para os verem, sem uma inteligência para os conhecer, são palavras que se pode pronunciar, mas que representam qualquer coisa de tão inteligível quanto “bocado de ferro de madeira” (*sideroxylon*)<sup>58</sup>

Schopenhauer afirma não partir nem do sujeito “nem do objeto tomados separadamente”, mas “do fato da *representação*, que serve de ponto de partida a todo o conhecimento e tem como forma primitiva e essencial o desdobramento no sujeito e no objeto”<sup>59</sup>.

Até aqui, apesar de algumas diferenças conceituais e da grande diferença estilística, a estrutura da crítica kantiana é mantida: o mundo da representação – os fenômenos – são determinados por formas *a priori* da sensibilidade e do entendimento – no caso de Schopenhauer, o “princípio de razão”, que compreende tempo, espaço e causalidade. Com isso, as consequências onto-epistemológicas fundamentais permanecem as mesmas: todo o perceber e saber humano, desde sua mais básica manifestação cotidiana, até a mais elaborada sistematização científica, somente têm acesso a este mundo fenomênico da representação, restando completamente inacessível o “em si” do mundo, a “coisa-em-si”. No entanto, para Kant o que estava em jogo no projeto crítico era a pretensão iluminista de fundamentar a autonomia da vontade do sujeito humano como sujeito livre – e livre porque, enquanto racional, é capaz de dar leis racionalmente estabelecidas a si próprio, tanto no âmbito individual quanto no âmbito sociopolítico. Assim, se no âmbito epistemológico a crítica frustra de certa maneira as pretensões da razão, quando se trata de implicações éticas, o primado da razão é completamente reestabelecido, de modo que todo o comportamento humano, seja no âmbito individual, coletivo (social) ou no seu desenrolar através do tempo (a História), é compreensível e explicável à luz da razão, a qual atua todo o tempo como um fio

57 MVR, § 40

58 MVR, §40

59 MVR, § 7

condutor subjacente, mesmo quando as circunstâncias dificultam a percepção da sua (oni)presença.

Embora venha seguindo Kant no que concerne ao mundo “como representação”, Schopenhauer questiona a inacessibilidade insuperável da “coisa-em-si”. No entanto, surge com essa discordância um grave problema: como poderiam, o entendimento e a sensibilidade, requisitar para si a pretensão de um conhecimento do em-si, quando estão restritos ao modo de operação do princípio de razão, e com isso, restritos ao mundo da representação? Como poderia a razão, que, na definição schopenhaueriana é uma espécie de faculdade replicadora da representação, que produz representações de representações a partir de abstrações que resultam em conceitos, pretender um acesso imediato ao em-si?

A resposta de Schopenhauer para esse impasse tem de vir por meio de uma “via subterrânea”, uma “comunicação secreta”, uma “espécie de traição” que só pode ser encontrada no “entrelaçamento adequado e feito no ponto certo da experiência externa com a interna”, a saber: o *corpo*. “Ele localiza este ponto na experiência que cada um tem de seu próprio corpo”<sup>60</sup>. O corpo encarna este lugar privilegiado de acesso ao em-si do mundo, por ser ao mesmo tempo objeto mediato do conhecimento, enquanto representação externa em meio aos demais objetos e, por outro lado, aquilo que lhe confere uma excepcionalidade em relação aos demais objetos: o fato de ser também objeto imediato, conhecido imediatamente por cada um. “Condição, portanto, da experiência externa e objeto imediato da interna, ele é o 'ponto certo' do entrelaçamento delas”, “o lugar privilegiado que permite desvendar o sentido da experiência a partir dela própria”<sup>61</sup>.

Quando considerado sob o ponto de vista que o percebe como objeto externo, o corpo é mera representação, e, como tal, submetido ao princípio de razão. Quando tomado como experiência mais imediata que o sujeito tem de si mesmo, o corpo se deixa experimentar como encarnação da própria essência do mundo, como “em-si”, nos termos de Schopenhauer, como *vontade*. No âmbito da experiência imediata, o movimento do corpo equivale ao movimento da vontade, as afecções do corpo equivalem às agitações da vontade. Abre-se aqui a possibilidade de um tipo de experiência que Kant não poderia compreender: uma experiência bruta, crua, “imediata”, isto é, que se põe para além da chamada “experiência possível” do

60 CACCIOLA, M., *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, p. 39

61 *Ibidem*, p. 41

mundo fenomênico. A partir desta estranha experiência, que não se deixa descrever como tal nos termos do princípio de razão – segundo os quais ela já será enquadrada nos limites da representação – temos acesso direto à essência do mundo, ao seu “em-si”, isto é, *vontade*.

Procurar algo além da representação constituiria um exercício fútil e infrutífero caso nos contentássemos com a definição moderna do humano enquanto substância pensante, isto é, sujeito racional e consciente redutível à dimensão cognitiva/intelectual. De acordo com essa caracterização o próprio filósofo seria “nada mais que o puro sujeito que conhece (uma cabeça de anjo alada, sem corpo)”<sup>62</sup>. Mas, Schopenhauer não se contenta com uma “cabeça de anjo alada” e traz à cena o corpo. O conhecimento “tem como condição necessária a existência dum corpo”. Se para o “puro sujeito que conhece, este corpo é uma representação como outra, um objeto como os outros objetos”, cujas ações podem ser explicadas representacionalmente em termos de “força”, “qualidade” ou “caráter”, sem contudo compreender sua “essência íntima”, por outro lado, o próprio sujeito do conhecimento é corpo e essa “identidade com o corpo” lhe torna acessível “a chave do enigma” de sua essência íntima: “essa palavra é *Vontade*”<sup>63</sup>. O corpo é dado ao sujeito do conhecimento de duas maneiras inteiramente distintas: “por um lado, como representação no conhecimento fenomenal, como objeto entre outros objetos” e “por outro lado, ao mesmo tempo, como esse princípio imediatamente conhecido por cada um, que a palavra *Vontade* designa”<sup>64</sup>.

Aqui já começa a se desenhar uma compreensão do que seja “vontade” diferente da habitual. *Vontade* não é mais compreendida como um fato psicológico subordinado ao sujeito e à sua consciência (seja como um produto ou como uma propriedade sua). Não há *vontade* “disso ou daquilo” como diretriz psicológica do sujeito capaz de mover “seu” corpo no sentido de uma possível realização. Essa concepção habitual da *vontade* não passa de uma ilusão representacional, “só existe no entendimento, *in abstracto*. É apenas pela reflexão que existe uma diferença entre querer e fazer: com efeito é a mesma coisa”. “Todo o ato real da nossa *vontade* é, ao mesmo tempo, e infalivelmente, um movimento do nosso corpo”. “Não podemos querer realmente um ato, sem constatar no mesmo instante, que ele

62 MVR, § 18

63 MVR, § 18

64 MVR, § 18

aparece como movimento corporal”. A vontade e a ação “não são dois fenômenos objetivos ligados pela causalidade; não estão entre si numa relação de causa e efeito; eles são apenas um só e mesmo fato”<sup>65</sup>. Eliminando a distância entre vontade e ação, Schopenhauer elimina também – e isso é grave – o sujeito da vontade. Vontade não é “vontade *de* um sujeito”, vontade atravessa e constitui o sujeito, encarnando-se nele como corpo. “O corpo humano é, em Schopenhauer, o lugar em que o homem faz a experiência de uma força que lhe é estranha, de uma força que o domina e à qual ele obedece maquinalmente”.<sup>66</sup> O “sujeito” se depara, numa experiência imediata impossível de se reduzir ao domínio cognitivo/intelectual, com sua essência íntima, com aquilo que lhe é mais próprio e, no entanto, o que encontra nesse lugar não é a identidade de um “si mesmo” autoconsciente, presente a si enquanto consciente de si mesmo, mas algo que lhe é estranho, algo que o transcende, que o atravessa, algo ao qual está submetido e sobre o que não tem qualquer controle. Sua mais antiga “propriedade”, “seu” corpo, revela sua alteridade enquanto corpo-vontade, tornando-se justamente o lugar por excelência desse estranhamento fundamental.

Mas, como explicar essa “experiência imediata”? Como demonstrá-la racionalmente? Como dar conta dela a partir do saber racional? Schopenhauer responde:

demonstrá-la, isto é, tirá-la como conhecimento mediato dum outro conhecimento imediato, a sua natureza opõe-se, visto que ela é, ela mesma, o mais imediato dos nossos conhecimentos, e se não a apreendemos e fixamos como tal, tentaremos em vão deduzi-la, por qualquer meio, de um conhecimento anterior. É um conhecimento dum gênero especial, cuja verdade, por este motivo, não pode colocar-se em nenhuma das rubricas nas quais dispus toda a verdade, na minha exposição do princípio de razão.<sup>67</sup>

Essa experiência não é redutível ao domínio da razão. E isso significa: a experiência mais fundamental do conhecimento, aquela por meio da qual se revela a essência íntima das coisas, o “em-si” dos fenômenos, é, ela mesma, *inexplicável*, inapreensível pela dimensão racional. Ela se dá na relação com “aquilo que, longe de ser uma representação, dela difere completamente: a vontade”. Por este motivo, poderíamos “distinguir esta verdade de todas as outras e chamar-lhe a verdade

65 MVR, § 18

66 BRUM, J. T., *O pessimismo e suas vontades*, p. 23

67 MVR, § 18

filosófica por excelência”<sup>68</sup>. A “verdade filosófica por excelência” se distingue de toda verdade representacional, lógica, racional e se dá numa experiência imediata, que é de cada um. Este conhecimento, o conhecimento da verdade por excelência, não é nem “empírico” nem “racional”, não pode ser feito objeto de nenhuma “epistemologia”, não pressupõe nenhum tipo de “método”, não está restrito ao domínio do intelecto, apenas se dá como experiência imediata, crua, bruta e, enquanto tal, inexplicável. Trata-se de algo “imediatamente conhecido, e conhecido de tal maneira que nós sabemos e compreendemos melhor o que é a vontade do que qualquer outra coisa”<sup>69</sup>.

Para além da “experiência possível”, a experiência imediata que revela a natureza íntima do mundo para além da pura representação, a coisa-em-si compreendida como vontade. Em seguida, por *analogia*<sup>70</sup>, Schopenhauer transpõe a compreensão que já se mostrou em nível individual a todo e qualquer ente possível. Se o corpo, único objeto da representação ao qual temos também o acesso “imediato” revelador da essência, mostrou-se “em-si” como vontade, não há razão para supor que nosso corpo constitua um tipo de ente especial, distinto em si mesmo de todos os demais. Segue-se, então, a compreensão do caráter essencial da totalidade do mundo como vontade. “Negá-lo, eis a resposta do *egoísmo teórico*, que considera todos os fenômenos, salvo a si próprio, como fantasmas”, assim como “o egoísmo prático, que, na aplicação, só vê e trata como uma realidade a sua pessoa e todas as outras como fantasmas”<sup>71</sup>. Se a essência do homem se dá a conhecer a partir de uma experiência imediata, não há razão, para além de um egoísmo teórico ou prático para o qual supostamente o humano ocupa um lugar diferenciado e privilegiado em relação aos demais entes, para que não se admita esta mesma *vontade* como essência para a totalidade dos entes. Sua “essência, deve ser o mesmo que aquilo que nós chamamos em nós *vontade*”<sup>72</sup>. Valendo lembrar ainda uma vez, como o faz o próprio Schopenhauer após essa conclusão, que se fala de vontade aqui em sentido essencial irreduzível ao domínio subjetivo psicológico, não cabendo portanto

68 MVR, § 18

69 MVR, § 22

70 Analogia é o termo utilizado por Schopenhauer para o procedimento em questão (MVR, §19) e endossado por alguns dos maiores estudiosos da sua filosofia. É o caso em Maria Cacciola (Cacciola, *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, 1994, p. 50) e Jair Barboza (Barboza, *Schopenhauer*, 2003, p. 57)

71 MVR, § 19

72 MVR, § 19

qualquer suposição de que seria acessível aos demais entes – minerais e vegetais, por exemplo – uma representação mental do seu querer segundo motivos particulares, como acontece com o humano no âmbito da compreensão representacional *in abstracto* do seu querer individual. Diversas vezes Schopenhauer alerta: “não se obstinar em compreender sob essa palavra apenas uma das espécies de vontade que ela designou até hoje”, aquela que é “acompanhada por motivos abstratos”, isto é, a “vontade racional”.<sup>73</sup> Trata-se aqui não mais de compreender a vontade sob a ótica da metafísica da subjetividade, mas de compreender o sujeito sob o ponto de vista da metafísica da vontade.

### 2.3 Irracional ou iconoclasta?

À parte toda a herança dos esquemas conceituais próprios da metafísica tradicional nas formulações de Schopenhauer – sujeito x objeto, representação x coisa-em-si, essência x aparência, interno x externo, sensibilidade x entendimento etc – o que nos interessa aqui é o estabelecimento da vontade como essência do mundo e todas as suas graves implicações. Os múltiplos “empréstimos à filosofia clássica não nos devem fazer esquecer esta originalidade decisiva. Se a teoria da 'representação' vem de Kant, a da 'Vontade' é completamente nova”<sup>74</sup>.

A vontade, enquanto “outro” da representação não está submetida ao princípio de razão, portanto não se situa no tempo, não se localiza no espaço, nem está submetida ao princípio de causalidade. Isto significa dizer que a vontade não pode se dar como “causa prima” do mundo (“não existe causa fora do domínio em que reina o princípio de razão<sup>75</sup>), não pode ter dado “início” ao mundo em algum momento determinado, não pode se dar como “fundamento” do mundo, uma vez que as noções de causa, começo e fundamentação racional já se encontram no registro do princípio de razão, isto é, dependem das noções de tempo, espaço e causalidade e, por conseguinte, são aplicáveis apenas ao mundo da representação e não à sua essência.

Todo o ato particular tem uma finalidade; a vontade não a tem; como todos os fenômenos naturais isolados, a sua aparição em tal lugar, em tal momento, é

73 MVR, § 22

74 ROSSET, C., *Schopenhauer, filósofo do absurdo*, p. 209

75 MVR, § 29

determinada por uma causa que lhe dá fundamento; mas a força mais geral que se manifesta nesse fenômeno não tem ela própria causa, visto que ela é apenas um grau das manifestações da coisa em si, da vontade que escapa ao princípio de razão.<sup>76</sup>

Por conseguinte, a própria questão sobre a possível “finalidade da vontade” se revela como um verdadeiro contrassenso:

Toda vontade é a vontade de qualquer coisa; ela tem um objeto, um alvo para o seu esforço; o que é que quer então esta vontade que nos é dada como a essência do mundo em si e para que é que ela tende? – Essa questão, como muitas outras, assenta na confusão entre o ser em si e o fenômeno: o fenômeno está submetido ao princípio de razão de que a lei de causalidade é uma forma; não se passa o mesmo com o ser em si. Apenas se pode dar sempre uma razão dos fenômenos como tais, e das coisas isoladas: a vontade passa sem isso.<sup>77</sup>

Isto quer dizer também que a vontade, a essência do mundo, não é, nem pode ser compreensível ou explicável pelo entendimento ou pela razão. A vontade é por si mesma *grundlos*, sem fundamento<sup>78</sup>.

Em seu belo artigo *Resgatando Schopenhauer*, Hélio Lopes Silva nos ajuda a compreender a radical originalidade do pensamento schopenhaueriano em relação à tradição metafísica ocidental:

a intuição antimetafísica e anti-intelectualista mais fundamental de Schopenhauer é a constatação de que a Razão não se sustenta a si mesma, ao contrário do que é pressuposto por toda a metafísica tradicional; que o princípio, por meio do qual ela obtém todas as explicações, justificações e fundamentações é, ele mesmo, inexplicável, injustificável e *grundlos*. Agora é fácil ver que essa constatação é a própria negação da pretensão básica de todos os empreendimentos metafísicos anteriores e contemporâneos a Schopenhauer. Pois, desde Descartes, cujo “eu penso” era considerado como apresentando por si mesmo as garantias do “eu existo”, passando pela “Tathandlung” de Fichte e o “Espírito Absoluto” de Hegel, tratava-se de encontrar um primeiro princípio que, ao contrário das explicações insuficientes da ciência, pudesse explicar a si mesmo e fornecesse por si e em si mesmo suas próprias justificação e fundamentação.<sup>79</sup>

É nesse sentido que se pode falar de uma “metafísica do irracional”, visto que “o conhecimento, seja o do entendimento, seja da razão, simplesmente serve ao querer”<sup>80</sup>. No entanto, caberia ainda uma ressalva quanto à utilização da caracterização de “irracional” para a metafísica da vontade, tão comum nos manuais

76 MVR, § 29

77 MVR, § 29

78 MVR, § 29

79 SILVA, H. L., *Resgatando Schopenhauer*, p. 27

80 BARBOZA, J. *Metafísica do irracional – mal radical em Schelling e Schopenhauer*. Neste artigo, Barboza reafirma a radicalidade do caráter in-fundado, sem fundo, *grundlos* da metafísica de Schopenhauer mesmo em relação a Schelling.

de Filosofia onde em geral Schopenhauer e Nietzsche aparecem reunidos num mesmo capítulo que recebe o obscuro título de “irracionalismo”. Quando falamos em irracionalismo aderimos, ainda que sem querer, ao registro hegemônico do projeto racional ocidental, para o qual, todo outro pensamento, todo pensar que lhe soe estranho, todo pensar que não se encaixe em seus princípios e que por isso mesmo, se coloque em uma posição favorável para questionar seus pressupostos básicos é prontamente taxado, em tom acusativo, de “irracional”. São frequentes neste “tribunal da razão”, além do próprio Schopenhauer, pensadores pouco ortodoxos como Nietzsche, Freud, Heidegger, Deleuze, Derrida e quantos mais destoem do projeto racional tradicional. Mas não se tratará de uma resistência da tradição racional, por pudor ou temor, a um pensamento que “faz surgir questões *desrespeitosas*”?<sup>81</sup>

Fala-se em “irracional” como contrário, oposto à razão. Mas, com isso, já se invocou a razão tradicional e já se deixou medir pelo padrão dos seus parâmetros habituais. Com isso, já se pressupôs uma segura confiança quanto ao próprio valor desses parâmetros, os quais já se supõem também bem conhecidos e compreendidos. Heidegger chama a atenção para esta problemática no texto *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*: “Enquanto a *Ratio* e o racional permanecerem duvidosos no que possuem de próprio, fica também sem fundamento falar irracionalismo”<sup>82</sup>. Talvez o pensamento dito irracional possa se revelar “mais sóbrio do que a corrida desenfreada da racionalização”<sup>83</sup> que vem arrastando o Ocidente há milênios. Na frase que encerra o ensaio *A sentença nietzschiana: Deus está morto*, Heidegger vai ainda mais longe e provoca: “o pensamento só começa quando fazemos a experiência de que a razão, glorificada há séculos, é o adversário mais obstinado do pensamento”<sup>84</sup>. Não será essa também a incômoda provocação que os pensadores “irracionalistas” lançam, cada um à sua maneira, ao pensamento dito “racional”?

Mas, por que essa insistência em marcar a diferença entre o pensamento de Schopenhauer e a Metafísica tradicional? Por que toda esta desconfiada reserva em relação ao projeto racionalista ocidental e a conseqüente busca de alternativas? Pensemos no nosso universo inicial de questões. Dizíamos que tudo começa com a

81 LEBRUN, G. *O avesso da dialética*, p. 14

82 HEIDEGGER, M., *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*. p. 279

83 *Ibidem*, p. 279

84 HEIDEGGER, M., *A sentença nietzschiana Deus está morto*, p. 56.

estranha experiência de estarmos aí lançados no haver. Lançados no haver, nos encontramos em meio a uma infinidade de sofrimentos e decepções, isto é, em meio ao mal, ao mal-estar, ao mal radical.

A metafísica tradicional aposta historicamente no primado da razão, a qual é concebida como estando em condições de estabelecer fundamentos seguros e estáveis capazes de dar conta da totalidade da experiência humana de mundo. Com isso, tende-se a reduzir a complexidade humana à dimensão do “espírito”, “alma”, “entendimento”, “intelecto” ou “consciência”, enquanto moradas da racionalidade. Conseqüentemente, há um privilégio do conhecimento abstrato, teórico ou contemplativo como aquilo que, sendo o que há de mais próprio para o ser humano, cabe a ele, acima de tudo, desenvolver e realizar.

Pesquisas recentes em Filosofia da Educação vêm investigando as conseqüências desta concepção reducionista do ser humano para o campo da educação, especialmente no que concerne à “sobrevvalorização da dimensão cognitiva”<sup>85</sup>, a qual determina o sentido da educação como um “só falar à razão” que tem a única finalidade de “instruir”<sup>86</sup>.

“O grande precursor da hierarquização que estabelece a primazia do conhecimento sobre todas as demais atividades humanas é, sem dúvida, Platão”, cujo projeto ético-político é condicionado pela “valorização do conhecimento teórico em detrimento do conhecimento prático”. Essa valorização está assentada, ela própria, “sobre a ideia de que não somente é possível um saber certo e infalível sobre a educação (e sobre a política), mas que esse saber é o único que deve guiar sua realização”<sup>87</sup>. Em oposição à prática política, “Platão afirma a necessidade de uma investigação meticulosa e previamente determinada acerca das finalidades como condição e critério de validade para qualquer educação”<sup>88</sup>. Este é o fundamento da crítica do jovem Nietzsche a Sócrates em *O Nascimento da tragédia*. A identificação socrática – para sermos menos injustos poderíamos limitar o peso da acusação ao Sócrates platônico – do “sabedor” ao “virtuoso”, inaugura um novo modelo de *areté*, de virtude, calcado no conhecimento contemplativo abstrato das ideias eternas. Um conhecimento tal que se apresenta como capaz de “curar a eterna

85 DO VALLE, L. *Teoria, determinação, complexidade: desafios da reflexão sobre educação*, p. 187

86 *Ibidem*, p. 191

87 *Ibidem*, p. 187

88 *Ibidem*, p. 187

ferida da existência”<sup>89</sup>, a qual, para Nietzsche é essencialmente incurável. Com Platão

instaura-se um modelo de virtude que relaciona o exame de si à idealidade de um Bem supremo, uma espécie de sabedoria a ser encontrada, mas que é um tipo de instância metafísica, ao alcance de poucos. O modelo do filósofo como cidadão mais virtuoso e governante dos outros limita o alcance pleno do ideal de virtude para todos, instaurando uma desigualdade que também reforça a questão da individualidade na formação ética. A virtude volta a ser idealidade (o bem supremo), desencarnada, tornando-se distante dos fatos da vida real, da vida concreta dos seres humanos, e por isso também difícil de ser alcançada. Existe a idealização de um modelo de homem virtuoso que se oferece como figura de comparação/inspiração (o filósofo)<sup>90</sup>

O pensamento moderno, centrado na presença a si do sujeito racional e consciente, tende a reduzir a experiência existencial humana à dimensão da racionalidade e da consciência, bem como a reduzir a experiência humana de mundo ao conhecimento, à cognição. Após assegurar-se de sua presença plenamente constituída a partir de uma relação intelectual interna consigo próprio, o sujeito moderno está apto a pôr o mundo diante de si enquanto objeto, com o qual estabelece uma relação cognitiva representacional. A epistemologia salta ao primeiro plano da Filosofia e a questão mais relevante a partir de então é o estabelecimento do método capaz de assegurar a maior correção da representação cognitiva do mundo. Portanto, ainda que na vertente epistemológica empirista haja uma valorização do corpo e da experiência sensível, é notável a diferença em relação à proposta schopenhaueriana, como veremos a seguir.

A moderna metafísica da subjetividade acaba por instaurar de uma vez a redução do ser humano ao domínio cognitivo:

Característica da modernidade, a redução cognitivista (...) é o resultado do longo processo de substituição das “filosofias do espírito” tradicionais, de caráter marcadamente moralista, pelo “mentalismo” – que assimila o espírito a um conjunto de processos interiores capazes de definir um sujeito, ou um cogito, e que produzem as significações que ele fornecerá para as coisas exteriores. A rigor, o mentalismo começa com Descartes, para quem a busca das determinações da vida interior configurava a investigação sobre a origem e organização das ideias, ou sobre as representações subjetivas. Mas deve-se atribuir à progenitura mais direta de Locke a tendência moderna a privilegiar o estudo do “entendimento humano”, isso é, a intenção de identificar as leis de funcionamento dos “estados mentais”.<sup>91</sup>

89 NT, § 18

90 SANCHEZ, L., *A formação ética na história da filosofia: entre projetos de educação por modelos e projetos de educação pela razão*, p. 12

91 DO VALLE, L., *Para além do sujeito isolado*, p. 502

É na experiência íntima de sua interioridade, na introspecção meditativa, que o sujeito faz a experiência de sua própria presença. A partir dessa auto-certificação de si, o sujeito pode se dar como garantia e fundamento para o conhecimento seguro:

Para o cognitivismo moderno, é como pura interioridade que a consciência pode se fazer presença direta e transparente do espírito a si mesmo, e é nessa condição que ela se apresenta como fundamento para o conhecimento seguro. Logo, o fenômeno da consciência é garantido pela autonomia dos processos mentais, que a filosofia do espírito afirma, ao destacá-los do mundo exterior<sup>92</sup>

Se o autoconhecimento se dá na imediatidade da presença a si através de uma introspecção mental, o ser humano, o “ser” do humano, enquanto efetivamente presente e apreensível por essa experiência introspectiva, é reduzido à dimensão mental-cognitiva:

Nisto consiste o cognitivismo: na crença de que, situado no “interior” do indivíduo, o espírito nada mais é do que presença que se traduz inteira e exaustivamente como conhecimento de si – conhecimento direto e intuitivo de suas representações ou operações mentais. O cognitivismo realiza, assim, uma dupla redução, drástica tanto em sua amplitude quanto em suas consequências, pois: (1) para que toda experiência de si, toda experiência da própria existência possa ser definida como cognição, é preciso, primeiramente, que (2) se converta o conjunto das dimensões humanas ao elemento mental<sup>93</sup>

Na cena interior, em que existência é cognição, o espírito descobre sua “autonomia” em relação aos fenômenos, às coisas dadas; e essa “absolutização” do espírito – do cogito, da mente, da subjetividade transcendental – torna-se a própria marca do tipo de conhecimento que a modernidade instala no panteão de suas conquistas mais duradouras.<sup>94</sup>

É somente a partir da presença-a-si do sujeito racional que se faz possível a experiência do “mundo externo” – enquanto objeto posto diante da consciência subjetiva. A “consciência-cognição-razão é condição e é *medium* da presença aos fenômenos – entre os quais há que se incluir aqueles que tocam à existência empírica do sujeito”<sup>95</sup>. Essa concepção de ser humano que reduz sua essência e sua presença à dimensão cognitiva encontra “muitas dificuldades para lidar com tudo que não se deixa reduzir à cognição, ao conhecimento imediato e transparente”<sup>96</sup> que a introspecção mental subjetiva supostamente proporciona.

Mesmo na corrente empirista, que se contrapõe a Descartes quanto à origem das ideias e do conhecimento, há ainda um privilégio da dimensão cognitiva, pois

92 *Ibidem*, p. 502

93 *Ibidem*, p. 504

94 *Ibidem*, p. 504

95 *Ibidem*, p. 504

96 *Ibidem*, p. 504

a valorização da experiência sensível somente se dá na medida em que o corpo e os sentidos são compreendidos como receptores e coletores de dados brutos da experiência que serão impressos na *tabula rasa* mental e, por fim, devidamente processados pela razão. Ou seja, mesmo na tradição moderna empirista o homem permanece sendo essencialmente “sujeito do conhecimento” e reduzido ao domínio cognitivo. No caso de Locke:

Sua refutação da doutrina das ideias inatas parte do questionamento de que as ideias possam estar impressas no homem, independentemente de sua percepção. Esse questionamento o levará à definição de que o pensamento está inteiramente identificado à consciência do pensamento, ou seja: o pensar consiste em ter consciência de que se pensa. Seu passo seguinte será a fundação empírica do conhecimento, ao afirmar que nada se encontra no entendimento humano que não tenha antes estado nos sentidos. No entanto, a consciência é o núcleo constitutivo de sua filosofia, que, por isso mesmo, pode ser chamada de racionalista. Para Locke, a mente é um conjunto de operações que fazem existir as ideias. A cognição encontra-se no centro da definição da identidade individual em Locke, que acaba por menosprezar a questão dos afetos, dos desejos e da imaginação, por não considerá-los como aspectos adequados a uma compreensão segura pelo conhecimento humano. O mesmo se dá em relação à própria corporeidade, da qual (...) interessa apenas as sensações, na medida em que provocam alterações mentais claras e distintas, convertendo-se em material para o pensamento.<sup>97</sup>

Aproveitamos essas recentes contribuições da Filosofia da Educação para fazer saltar à vista o contraste entre a concepção racional-cognitivista da metafísica tradicional e a metafísica da vontade schopenhaueriana. Diferentemente de toda a metafísica precedente, na essência do mundo não se encontra nada que seja do âmbito da luminosidade compreensível e explicável da razão. Na essência do mundo encontra-se algo de uma outra ordem, de uma outra dimensão, um “ímpeto cego” inconsciente – porque independente da consciência e porque não apreensível em si pela consciência racional. Na essência não está o Bem, não está a ideia, não está a substância, não está Deus, não está a racionalidade do sujeito pensante, não está a verdade objetiva ou subjetiva do mundo. Na essência está o movimento volitivo, e com ele a falta irremediável que determina sua insaciedade, na essência está a impossibilidade de satisfação definitiva que mantém o pêndulo eternamente oscilante entre a decepção e o tédio. O conhecimento dessa verdade essencial, a “verdade filosófica por excelência”, não se resume ao domínio racional ou cognitivo. Este conhecimento se mostra numa experiência corporal imediata, a qual, ao contrário da tradição moderna não encontra a presença identitária de um “eu”

97 SANCHEZ, L., *Desconstruindo as concepções dominantes instituídas sobre o aluno*, p. 7

racional autoconsciente, nem simplesmente fornece dados sensíveis para um posterior processamento racional. Esse conhecimento que se dá através do corpo, não encontra a identidade de um “si mesmo” enquanto presença física ou espiritual, mas a estranheza de um “outro” irresistível que não se deixa reduzir à dimensão do corpo ou do espírito e sim de uma “terceira margem”, de uma dimensão que desde sempre os extrapola, os atravessa e os constitui: a *vontade*.

Essa doutrina faz Schopenhauer ecoar como um acorde dissonante na sinfonia do pensamento ocidental, o que lhe rendeu a alcunha de *Iconoclasta na filosofia alemã* – título do artigo de J. Oxenford que lhe trouxe o merecido reconhecimento já no fim de sua vida, em 1854. Como bem aponta Clément Rosset: A teoria da vontade “manifesta uma oposição direta à tradição intelectualista, desde Platão até Hegel”. “O primado da Vontade sobre as representações intelectuais representa uma ruptura de inestimável importância na história das ideias”<sup>98</sup>. A filosofia de Schopenhauer poderia ser considerada como “a primeira a considerar como superficial e como 'máscara' todo pensamento cujos termos pretendam permanecer sobre o plano da coerência lógica e da objetividade”<sup>99</sup>. A Razão, exaltada por Hegel como “Verdadeiro Poder Eterno e Absoluto” (as iniciais maiúsculas são de Hegel), é rebaixada de sua patente máxima e não passa de uma faculdade condicionada e determinada pela vontade, isto é, “em todos os casos, a busca racional é posta em movimento pela vontade”<sup>100</sup>.

Essa submissão da razão à vontade põe em xeque uma das mais transparentes certezas autoevidentes da metafísica tradicional: a ideia de que o pensamento racional, o *logos*, a linguagem, o discurso que apresenta razões e que descobre fundamentos, são instâncias puras, objetivas, neutras. A linguagem não simplesmente “fala”, não simplesmente nomeia, classifica, reúne, comunica ou fundamenta. Cada um desses atos discursivos expressa um movimento desejante de apropriação, domínio, ultrapassamento, estabilização. Perguntar “o que é” e proceder à articulação de um discurso racional que apresenta “algo” em sua verdade expressa um desejo de apropriação, domínio e de apaziguamento do desejo no encontro de uma estabilidade dada para além da transitoriedade. Perguntar “por que” e proceder à articulação de um discurso que apresenta fundamentos expressa um

98 ROSSET, C., *Schopenhauer, filósofo do absurdo*, p. 203

99 *Ibidem*, p. 204

100 *Ibidem*, p. 206

movimento desejante de passar para “além” do que é dado até atingir uma estabilidade última e segura. Não há inocência na linguagem.

É Schopenhauer quem inaugura uma crítica da razão clássica, opondo-lhe essa intuição iconoclasta do todo-poder do desejo, mesmo nos domínios do pensamento. Intuição terrível, contra a qual não cessaram de lutar, desde Schopenhauer, todas as filosofias ciosas de salvaguardar a independência da razão e a autonomia da liberdade, não como alegam a si mesmas por serena busca da objetividade, mas por uma secreta vontade moral<sup>101</sup>

É essa postura fundamental que nos concederia alçar Schopenhauer ao posto de mestre dos mestres da suspeita.

A Filosofia da vontade inaugura a era da suspeição, que busca o mais profundo sob o [explicitamente] exposto, e o descobre no inconsciente. O que [se] pretendia emanar do intelecto puro é justamente aquilo sobre o que se conduz a análise crítica das motivações secretas. Falando estritamente, não há qualquer raciocínio intelectual que possa ser compreendido a partir dele mesmo; ele pede para ser *interpretado*, a partir de um novo ponto de vista, que é a questão da origem. Este deslocamento do ponto de vista é precisamente o ponto de ruptura com a filosofia clássica. (...) Schopenhauer não é mais, como ele próprio se acreditava, o último dos filósofos clássicos, mas sim o primeiro dos filósofos genealógicos”.<sup>102</sup>

Abre-se aqui uma maneira inteiramente diferente de se pensar o estar-aí, bem como o mal-estar-aí, isto é, uma maneira inteiramente diferente de se pensar o Mal, o sofrimento, a decepção, a crueldade, a repetição autotorturante, porque nenhum desses elementos é mais cooptável por uma economia moral típica da tradição racional ocidental, a qual só pode pensá-los como erro de percurso, como desvio, como falha, como acidente, como mancha eliminável por um método redentor. Se se compreende a essência do mundo como vontade, então todo o Mal e também todo o inexplicável, o incompreensível, o não-sabido – o que já desde sempre escapou à consciência e à racionalidade – são estruturais, são intrínsecos à essência da dinâmica existencial.

## 2.4 Vontade; querer; esforço; desejo. Uma aproximação etimológica

A vontade não causa os fenômenos. A vontade não estabelece uma relação de causalidade com os eventos do mundo da representação (“A vontade não é uma

<sup>101</sup> *Ibidem*, p. 210

<sup>102</sup> *Ibidem*, p. 204

causa; a sua relação com os fenômenos não tem por fundamento o princípio de razão”<sup>103</sup>), nem tende para nenhuma finalidade específica e isso, porque, estando fora das categorias do princípio de razão, não envolve as dimensões da causalidade ou da finalidade. Com isso, queremos dizer: sendo completamente outra em relação à representação, estando fora dos limites do princípio de razão, a *vontade* não é representável, isto é, a vontade não é “algo” como um ente determinado nem é “algo” como uma “causa mecânica” para o movimento dos fenômenos. Embora o termo “vontade” possa dar margem a essa confusão, uma leitura atenta e cuidadosa nos mostra a impropriedade de uma tal compreensão, a qual, reduzindo a metafísica da vontade a uma espécie de materialismo mecanicista, não passa de uma compreensão vulgar. Tão inapropriada quanto seria uma leitura que reduzisse o *Ser* de Heidegger a um “ente supremo”, nos moldes da tradição metafísica, ou que limitasse a *desconstrução* derridiana a um processo subjetivo de “desmonte” das “construções teóricas”, ou ainda uma leitura que imaginasse o *inconsciente* freudiano como simples coleção de dados não presentes momentaneamente à consciência. Trata-se de termos que envolvem demasiada sutileza e complexidade para que apressadamente os interpretemos de acordo com significados habituais cristalizados pela tradição metafísica ou pelo senso comum.

Ao tratar da essência do mundo, Schopenhauer intercambia os termos “vontade”, “esforço”, “querer” e “desejo”. Com isso ele traz à tona e eleva ao primeiro plano uma dimensão que se inscreve com um certo estranhamento no seio do pensamento ocidental. Uma dimensão que lhe soa estranha e problemática, talvez justamente por resistir ao enquadramento nos limites da razão, tendo desde sempre já os extrapolado. O movimento desejante resiste à estabilização. Não se o apreende jamais enquanto “algo” definido e determinado a partir de limites claramente estabelecidos. Quando nos damos conta dele – se nos damos conta dele – ele já está em marcha e nos arrasta, desconsiderando frequentemente as ordens do cálculo racional. Que é a vontade? Que é o querer? Que é o desejo? O problema todo talvez seja justamente que eles não *são*, ele *vão*, eles estão em movimento, eles se dão como um “ir em direção”. Eles resistem à explicação fundamentada, eles explicam sem explicar: “foi a vontade dos deuses”, “fiz porque quis”. Tanto na mais pura resignação impotente ao irremediável, quanto na mais extrema auto-afirmação

de autoria, diz-se aqui o mesmo: não podemos, de maneira alguma, explicar o que se passou.

A única maneira de aproximar a vontade de “algo” apresentável e representável enquanto tal é subordiná-la ao sujeito. A vontade compreendida como faculdade intelectual do sujeito, partindo do sujeito, este já essencialmente determinado enquanto racional e consciente, e seguindo em direção a um objeto racionalmente determinado, tal qual uma linha traçada entre dois pontos num plano cartesiano, esta sim se presta a uma determinação estável. O que a metafísica de Schopenhauer faz é denunciar a ilusão dessa concepção que reduz a vontade ao sujeito, enquanto partindo do sujeito em direção ao objeto. Schopenhauer parte da própria vontade, a vontade que excede, ultrapassa, funda em seu movimento desejante, sujeito e objeto enquanto termos essencialmente relacionais, interconectados e interconstitutivos.

Etimologicamente, vontade remete ao latim *voluntas* (desejo, ânimo), que remonta a *volere* (querer). Em alemão, “wille” remete ao indo-europeu “wel” que também significa “querer”. A raiz latina de “querer”, “quaerere” diz “tratar de obter ou saber, buscar, procurar”. Enquanto “esforço” é união do prefixo latino “ex” (ir para fora, externar, expor, mostrar) com o radical “fortia” (força), qualidade do “fortis” (forte, capaz). Quanto a “desejo”, demoremo-nos um pouco mais.

A palavra “desejo” remonta ao latim tardio com o verbo *desiderare*. Encontramos na raiz do verbo *desiderare*, a “palavra *sidus, sideris*, que quer dizer 'astro', 'estrela'”. Mas, “o que tem a ver desejo com as estrelas? Por que *desiderare*, que tem a palavra *astro*, significou 'desejar'?”<sup>104</sup>. É nas estrelas que os áugures da Roma antiga interpretam os sinais dos deuses e desvendam os mistérios do destino. O destino estava “escrito nas estrelas” como ainda hoje dizemos em português. E a língua inglesa ainda diz “stars” (estrelas) como sinônimo de destino. Os áugures “tinham um modo de observar os astros”, “tinham todo um discurso sobre a relação dos estados dos astros com a vida humana”. E essa posição de mediadores entre o mundo e o além, entre os homens e os deuses, como versados na enigmática linguagem dos astros lhes conferia grande poder e distinção. Eles eram consultados acerca dos grandes eventos da cidade, podiam determinar o início ou o cancelamento de uma batalha, uma condenação ou a concessão de um perdão, bem

como intervir na vida dos grandes homens que a eles recorriam a fim de obter orientações quanto ao futuro. Para que os enigmas do além fossem decifrados e as respostas obtidas, os áugures contemplavam os astros. “Esse ato de contemplar os astros chama-se *considerare*”. “Levar em consideração é no fundo observar os astros, *considerare*, ver o conjunto dos astros e a partir daí tirar uma conclusão sobre os eventos futuros”. *Desiderare*, no entanto, com o prefixo *de*, diz “desistir dos astros”, “desistir de olhar os astros”, “desistir de especular sobre o futuro”<sup>105</sup>. O que funda o desejo é a ausência. O fundo do desejo é o silêncio das estrelas que já não fazem mais sentido, o silêncio dos deuses que já não respondem mais. “Desejar é ter a certeza da ausência”. Na plenitude da presença não há desejo. O desejo envolve uma certa relação à ausência. A ausência de uma presença plena, a ausência da presença dos deuses, do além, do texto estelar pleno de sentido. A ausência é tão marcante que se faz sentir como perda. Perda da comunicação com os deuses que um dia preencheram os céus com pontos luminosos significantes. Nostalgia da presença dos deuses que não respondem mais, esperança fundada na desesperança, insistência fundada na desistência. Tudo isso nos diz o *desiderare* romano, origem do nosso *desejar*, bem como do inglês *desire* e do francês *desirér*.

Essa, no entanto, é uma forma tardia da palavra desejo. O termo corrente para dizer “desejo” entre os romanos era *cupio*, do verbo *cupere* (“desejar”), e que está na raiz dos nossos vocábulos “cobiça” e “concupiscência” (*cupiditas*), os quais só utilizamos com o significado negativo que lhes atribuiu a tradição cristã. Em sua raiz, *cupio* provavelmente remete a *cupeo* “que significa gulodice nos dois sentidos, abstrato e concreto”<sup>106</sup>, isto é, a comida em si que é desejada e devorada, bem como o glutão que a deseja e devora. No latim arcaico, “desejo” se diz pela palavra *venus*, que “significa antes de tudo desejo sexual”, bem como o ato sexual propriamente dito. Tornou-se também o nome da “deusa dos jardins” com a qual os romanos acabaram por identificar Afrodite, a deusa grega da sexualidade. Mas, no princípio, verifica-se que *venus* significava “desejo no sentido amplo”. No alemão, é a partir de uma raiz indo-europeia comum que desejo se diz *wunsch*.<sup>107</sup>

Os gregos, por seu turno, dispunham de uma gama diversificada de termos para tratar do “desejo”. *Hormé*, por exemplo diz “apetite, tendência”. *Orexis*, muito

105 *Ibidem*, p. 133

106 *Ibidem*, p. 131

107 *Ibidem*, p. 132

utilizada, refere-se também à fome, apetite. É a raiz da palavra “anorexia”, quando precedida do prefixo de negação “a”, diz: ausência de fome, falta de apetite. Para os gregos “anorexia” falava de uma falta de apetite em sentido mais geral. Posteriormente, cristalizou-se o sentido estritamente ligado à alimentação. No entanto, também deriva de uma raiz comum de *orego* (desejo), a palavra *orgué*, que “pode ser cólera” ou “desejo sexual intenso”, bem como “uma animação excepcional para qualquer coisa, a arte, por exemplo” e que se traduz pelo termo “pulsão”<sup>108</sup>. De *orgué* vem o *orgasmós*, ligado ao máximo prazer sexual, êxtase. Tem em comum com a “cólera”, o significado de algo que se espalha por todo o corpo, algo de origem tão física quanto espiritual que se espalha pelo corpo, toma o corpo por inteiro, possui o corpo e o arrebatava. Descrição que se aplica tão bem a um “ataque de cólera” quanto a um “orgasmo”.

Há, no entanto, uma outra forma grega de dizer “desejo” que se mostra um tanto mais complexa e que nos aproxima de uma das definições etimológicas da palavra vontade: ânimo. A palavra grega à qual nos referimos é *epithymia*. O prefixo grego “epi” pode ter muitos significados, os principais sendo “acima de”, como em “epígrafe” – texto grafado acima do texto principal – e “depois”, como em “epílogo” – conclusão já presente ou acrescentada a um texto principal. No caso de *epithymia*, “epi” diz “movimento para”, como em “epístola”, que vem do verbo *epistellein*, composto pelo *epi* nesse sentido, mais *stellein* (enviar), querendo dizer mensagem que se envia para alguém. No radical de *epithymia* temos a palavra *thymós*, a qual possui vários significados, mas é justamente uma das duas maneiras – sendo a outra *psyché* – de dizer “alma”, isto é “ânimo”. Ânimo remete à alma que anima o corpo vivo. Tanto *thymós* quanto *psyché* querem dizer “sopro”, “vento”, “fumaça”. É comum aos povos antigos a identificação entre “sopro”, “vento” e princípio vital. Talvez pela presença da respiração como evidência de vida, enquanto sua ausência evidencia a morte. Seja como for, *ghost*, *geist*, *espírito*, *spiritus*, bem como o hebraico *nefech*, todas remetem ao “vento”, ao “sopro”, como se houvesse uma corrente de ar que anima o corpo e o enche de vida. É recorrente nas mitologias a imagem do “sopro divino” que concede o dom da vida ao corpo inerte. O “sopro” traz também consigo a fragilidade característica da vida. Como uma brisa, vem e passa. O “sopro” voa e se esvai, tem lugar a morte. Mas, traz

também a indestrutibilidade da vida do espírito: o sopro voa e se esvai, o corpo morre, mas a alma permanece, de alguma outra maneira, viva.

A diferença entre *psyché* e *thymós*, embora ambas sejam utilizadas correntemente para dizer “alma”, se refere justamente ao seu papel na vida e na morte. Enquanto *thymós* é a força vital que anima o homem em vida e o põe em movimento, cessando e se extinguindo no momento da morte, *psyché* é justamente aquela parcela da alma que “sobrevive” à morte<sup>109</sup>. É o “bater de asas” do sopro vital que abandona o corpo após a morte. Na morte do corpo, “ela é expirada pela boca ou, ocasionalmente, sai por uma ferida, vagando por um tempo e depois indo para o Hades, onde permanece como sombra, fantasma”<sup>110</sup>. Enquanto espectro, sombra, fantasma que vaga pelo Hades, a *psyché* não guarda nenhum traço da “singularidade” daquele que habitava em vida, não se dá como “um ser que indique o que entendemos por pensamentos e sentimentos”<sup>111</sup>. “Já sumidas nas sombrias entranhas da terra, as almas vagam inconscientes, ou no máximo, em um estado de aturdimiento semiconsciente, dotadas de uma média voz que é como o canto do grilo, débeis e indiferentes a tudo”<sup>112</sup>. Como um espectro sem – ou quase sem – consciência, não reconhece ninguém, não responde a nenhum chamado, não age nem fala como quando em vida, apenas vaga pelo Hades e emite uma espécie de murmúrio incompreensível.

Toda essa digressão em torno do termo *psyché* é importante para marcar sua diferença em relação ao *thymós*, radical de *epithymia* (desejo). Podemos perceber que a *psyché* guarda um caráter quase exclusivamente espiritual, caracterizando-se justamente por ser a parcela da alma que sobrevive à morte do corpo. *Thymós*, por seu turno, é “alma” enquanto força que anima o corpo em vida, é alma como princípio de vida, “é alma ou coração como princípio de vontade, inteligência, sentimentos e paixões”<sup>113</sup>. É justamente o que se perde, o que se esvai no momento da morte. Mas, *Thymós* diz muito mais que “alma”, expressando uma enorme variedade de significados. *Thymós* diz:

"coração", "peito", alma, mente, como sede de vida, inteligência (faculdade de percepção, conhecimento, pensamento, deliberação, julgamento, memória), (...) sono e interioridade;(...) e também “coragem, raiva, ira, maldade, apetite,

109 SILVA, B., *Thymós e Psyché nas obras homéricas*, p. 62

110 CÚRI, S., *Noûs em Homero*, p. 97

111 *Ibidem*, p. 97

112 RHODE, E. ap. SILVA, B., *Thymós e Psyché nas obras homéricas*, p. 63

113 CÚRI, S., *Noûs em Homero*, p. 100

impulso sexual, vontade, sentimentos, emoções, humores, caráter; como sede da faculdade de pensar, deliberar, julgar, memória; como sede de *khér* (coração) e dos sentidos físicos; interioridade como região em que as coisas se dão sem manifestação exterior.<sup>114</sup>

Há aqui todo um entrelaçamento entre físico e espiritual. O primeiro significado citado é “coração”. “O significado de *thymós* como coração nos remete a um ponto interessante da cultura grega: acreditava-se que os órgãos eram os responsáveis pelas funções psíquicas e sentimentais”<sup>115</sup>. Não há uma clara demarcação diferencial entre “corpo” e “espírito” para os gregos antigos, de modo que é bem conhecida, por exemplo, a relação estabelecida por Hipócrates entre melancolia e “bile negra”, ligada ao baço. Assim, coração é tanto órgão físico quanto lugar das emoções e sentimentos. Ainda hoje sentimos “dor no coração”, “guardamos no coração” aqueles que amamos, temos o “peito” ou o “coração” cheios de amor, ódio, tristeza ou alegria. Além de “alma” e “coração”, compreendendo-os a partir dessa complexa articulação de sentidos, outro significado mais comum de *thymós* é “coragem”, referindo-se, por exemplo, frequentemente, à bravura do herói homérico.

A origem da palavra *thymós* é incerta, mas sua “origem mais provável” é *thýu*, que diz: “(lançar-se com furor), daí, princípio de força, vontade, ímpeto, ardor”<sup>116</sup>. Assim podemos compreender com mais propriedade *epithymia* enquanto o lançar-se com furor, da alma e do coração, do corpo e dos sentimentos, corajosamente, em direção a este ou aquele objeto de desejo. Aqui pode-se estabelecer também uma ligação entre a raiz de *thymós*, neste “lançar-se com furor” que é “princípio de força”, com a outra palavra que Schopenhauer utiliza para caracterizar a essência do mundo, isto é, esforço, enquanto externar e mostrar força.

Em seu *Por que filosofar?*, de 1964, coleção de conferências proferidas uma década antes dos famosos trabalhos que lhe renderiam a alcunha de pensador pós-moderno, Lyotard se deixa conduzir de maneira sublime pelo pensamento do desejo, para além ou aquém de “uma visão dualista das coisas (de um lado, temos o sujeito, do outro, o objeto, cada qual provido de suas respectivas propriedades)”:

O desejo não põe em relação uma causa e um efeito, quaisquer que sejam eles; ele é o movimento de algo que vai no rumo daquilo que falta a si mesmo. Isso quer dizer que o *outro* se faz presente àquilo que deseja, ele se faz presente aí

114 *Ibidem*, p. 100

115 SILVA, B., *Thymós e Psyché nas obras homéricas*, p. 60

116 CÚRI, S., *Noûs em Homero*, p. 101

sob a forma da ausência. Aquele que deseja tem aquilo que lhe falta, sem o que ele não o desejaria e não o tem, não o conhece, senão ele também não o desejaria.<sup>117</sup>

Bela caracterização do desejo: um ter – não tendo – aquilo que se lhe faz presente enquanto ausência. O que se tem assegurado enquanto posse definitiva não é preciso – nem possível – que seja ainda desejado, por outro lado, o que não se tem, em absoluto, nem mesmo enquanto ausência, não pode, igualmente ser desejado.

O movimento do desejo faz, então, surgir o pretense sujeito como algo de indefinido, de inacabado, que tem necessidade do outro para se determinar, para se completar, que é determinado pelo outro, pela ausência. Logo, de parte a parte, temos a mesma estrutura contraditória, mas simétrica: do lado do “sujeito”, a ausência do desejado, sua falta, no centro de sua própria presença, do não-ser no ser que deseja; do lado do “objeto”, uma presença, a presença ao desejante contra o pano de fundo de ausência, porque o objeto está ali como desejado, não como possuído.<sup>118</sup>

Na dinâmica do desejo, o mais próprio se define pela relação ao outro, pela presença da ausência do outro.

O essencial do desejo reside nessa estrutura, que combina a presença e a ausência. Essa combinação não é acidental: é exatamente porque o presente está ausente de si mesmo, ou o ausente presente, que existe desejo. O desejo é verdadeiramente suscitado, instituído pela ausência da presença, ou o inverso; algo que está aí não está e quer estar, quer coincidir consigo mesmo, se realizar, e o desejo é apenas essa força que reúne, sem confundi-las, a presença e a ausência.<sup>119</sup>

Lyotard procede à leitura do *Banquete*, à procura da caracterização de Eros. Isso porque, sua questão central “Por que filosofar?”, exige uma investigação e um desdobramento do próprio termo “Filosofia”, o qual, dizem os manuais, composto por “philia” (Amar, ser amoroso, amizade) e “sophia” (sabedoria), diz: amor à sabedoria. Eros, o Amor, para os gregos antigos, no entanto, nada tem do amor cristão, o qual se afina com a “caridade”, carregando em si o sentido de abnegação e benevolência para com o próximo, sendo tão mais verdadeiro quanto mais puramente espiritual. O Amor grego está muito mais próximo do nosso termo “erótico”, do qual é a raiz etimológica. Eros é desejo, tão carnal quanto espiritual. Schopenhauer traz à tona essa dimensão constitutiva da Filosofia – a *philia*, seu intrínseco pertencimento a Eros – dimensão negligenciada no decorrer do

117 LYOTARD, J., *Por que filosofar?*, pp. 25-26

118 *Ibidem*, p. 26

119 *Ibidem*, p. 26

pensamento ocidental, obliterada pelo privilégio da *sophia*, do *sophón*. Heidegger, em *Que é isto – a Filosofia?* recorre a Heráclito para investigar o significado de *sophón*:

*tá sophón* significa *Hén Pánta*, Um (é) Tudo. Tudo quer dizer aqui *Pánta tà ónta*, a totalidade, o todo do ente. *Hèn*, o Um, designa: o que é um, o único, o que tudo une. Unido é, entretanto, todo o ente no ser. O *sophón* significa: todo ente é no ser. Dito mais precisamente: o Ser é o ente.<sup>120</sup>

Lyotard também recorre a Heráclito para buscar a definição de *sophón* e o resultado da busca é análogo ao de Heidegger. *Sophón* lhe aparece como o “permanecer junto” da “força originária da unidade”, “o uno”, “o que une”.<sup>121</sup>

Partindo sempre da estabilidade da presença de um fundamento último, como “uno” que preside a multiplicidade dos entes (*sophón*), a metafísica tradicional negligencia o movimento instável que tem seu lugar – será ainda um lugar? – entre presença e ausência.

*Phileo* é o amor do amigo, a amizade. No entanto, sabemos o quanto de erotismo há na amizade entre os gregos. A própria etimologia da palavra *phileo* nos deixa ver esse elemento erótico que lhe é intrínseco. “Por trás de *Phileo* a palavra que existe é *beijar*”. E não apenas beijar, mas também “tornar seu próprio”, “apropriar-se”, “tornar uma coisa sua”. “Ele está ligado a um sentido muito forte de identificação e possessividade”<sup>122</sup>. De *phileo* também deriva a palavra *filtro*, nada mais que uma “poção que alguns entendidos faziam, afrodisíaca”, para “aumentar o desejo sexual”<sup>123</sup>. Acreditava-se, então, que se o amante apaixonado conseguisse dar de beber o *filtro* a seu amado, ele se apaixonaria prontamente, resguardando aqui aquele sentido de “tornar seu próprio”, “apropriar-se”, enquanto desejo do amante de apropriar-se do seu amado.

No *Banquete* encontramos uma das mais belas exposições acerca de Eros. A verdade sobre Eros é revelada a Sócrates, o mestre do *logos*, por Diotima, mulher, estrangeira – de Mantinéia –, sacerdotisa – mediadora entre os deuses e os homens, entre os imortais e os mortais. Sócrates se propõe a repetir para os presentes o discurso de Diotima. Ele estava, então, convencido de que era o Amor “um grande deus” e que era “belo”, ao que ela responde “que nem era belo”, “nem bom”.

120 HEIDEGGER, M., *Que é isto – a Filosofia?*, p. 215

121 LYOTARD, J., *Por que filosofar?*, pp. 50-51

122 DI GIORGI, F., *Os caminhos do desejo*, p. 139

123 *Ibidem*, p. 139

Sócrates, surpreso, interpela: “Que dizes, ó Diotima? É feio então o Amor, e mau?”. E a resposta é enfática: “Não vais te calar? Acaso pensas que o que não for belo, é forçoso ser feio? (...) E que se não for sábio é ignorante? Ou não percebeste que existe algo entre sabedoria e ignorância?”<sup>124</sup>. Estas primeiras palavras, ao contrário do que possam parecer, não se dão a título de simples introdução. O que está em jogo com elas é extremamente grave. Diotima principia quebrando a lógica binária de Sócrates, a lógica binária excludente (ou, ou) que é marca do pensamento racional ocidental, como se dissesse, para começo de conversa, que para tratar de Eros, é preciso se desvencilhar desta maneira tradicional de raciocínio, que é preciso compreender que se está na iminência de tratar da sutileza e da complexidade de um “entre”, o qual não se deixa facilmente capturar por uma definição binária, pois não opera no registro do princípio de identidade ( $A=A$ , logo  $A$  dif.  $B$ ). “Não fiques, portanto, forçando o que não é belo a ser feio, nem o que não é bom a ser mau. Assim também o Amor, porque tu mesmo admites que não é bom nem belo”. “Nem por isso vás imaginar que ele deve ser feio e mau, mas sim algo que está, dizia ela, entre esses dois extremos”.<sup>125</sup>

“Amor”, prossegue Diotima, “por carência do que é bom e do que é belo, deseja isso mesmo de que é carente”<sup>126</sup>. Eros está lançado em direção àquilo que lhe falta. Isso quer dizer: Eros está fundado sobre uma ausência. Se se deve admitir que os deuses são bons e belos, se são caracterizados pela presença do bom e do belo, Eros, portanto, não é um deus. Sócrates, o mestre da racionalidade tradicional, como se não conseguisse se libertar do modo de operação binário excludente, mesmo após todas as advertências da estrangeira, tenta uma vez mais resolver a questão pela apresentação do contrário: “Que seria então o Amor? – perguntei-lhe – Um mortal?”. E a resposta de Diotima, mais uma vez aponta para uma dimensão que a metafísica tradicional encontra enorme dificuldade em pensar: “algo entre mortal e imortal”. Eros é um “gênio”, um *daimon*, com o poder de

interpretar e transmitir aos deuses o que vem dos homens, e aos homens o que vem dos deuses, de uns as súplicas e sacrifícios, e dos outros as ordens e as recompensas pelos sacrifícios; e como está no meio de ambos ele os completa, de modo que o todo fica ligado todo ele a si mesmo. (...) Um deus com um homem não se mistura, mas é através desse ser que se faz todo o convívio e

124 PLATÃO, *O Banquete*, p. 32

125 *Ibidem*, p. 33

126 *Ibidem*, p. 34

diálogo dos deuses com os homens, tanto quando despertos como quando dormindo.<sup>127</sup>

Eros leva aos deuses, à alteridade radical do além, da transcendência que “não se mistura” com os homens, suas súplicas e sacrifícios. E traz aos homens as ordens e as recompensas. Intermediário entre deuses e homens, Eros é descrito, portanto, como um lançar-se à transcendência que, neste lançar-se, determina, organiza, configura, distribui as recompensas e estabelece as ordens, ordena o mundo dos homens.

Diotima prossegue com a gênese de Eros. Vale a pena acompanharmos a longa citação:

Quando nasceu Afrodite, banquetavam-se os deuses, e entre os demais se encontrava também o filho de Prudência, Recurso. Depois que acabaram de jantar, veio para esmolar do festim a Pobreza, e ficou pela porta. Ora, Recurso, embriagado com o néctar – pois vinho ainda não havia – penetrou o jardim de Zeus e, pesado, adormeceu. Pobreza, então, tramando em sua falta de recurso engendrar um filho de Recurso, deita-se ao seu lado e pronto concebe o Amor. Eis por que ficou companheiro e servo de Afrodite o Amor, gerado em seu natalício, ao mesmo tempo que por natureza amante do belo, porque também Afrodite é bela. E por ser filho o Amor de Recurso e de Pobreza foi esta a condição em que ele ficou. Primeiramente ele é sempre pobre, e longe está de ser delicado e belo, como a maioria imagina, mas é duro, seco, descalço e sem lar, sempre por terra e sem forro, deitando-se ao desabrigo, às portas e nos caminhos, porque tem a natureza da mãe, sempre convivendo com a precisão. Segundo o pai, porém, ele é insidioso com o que é belo e bom, e corajoso, decidido e enérgico, caçador, terrível, sempre a tecer maquinações, ávido de sabedoria e cheio de recursos, a filosofar por toda a vida, terrível mago, feiticeiro e sofista: e nem imortal é a sua natureza, nem mortal, e no mesmo dia ora ele germina e vive, quando enriquece; ora morre e de novo ressuscita, graças à natureza do pai; e o que consegue sempre lhe escapa, de modo que nem empobrece o Amor, nem enriquece, assim como também está no meio da sabedoria e da ignorância.<sup>128</sup>

Gerado no dia do nascimento de Afrodite, Eros permanece sendo seu “companheiro”. Enquanto companheiro, acompanha Afrodite, demora-se junto dela, permanece ao seu lado. Mas, não apenas isso, Eros é também “servo” de Afrodite, e, enquanto tal, permanece submetido a ela, pronto para servi-la, em estado de permanente servidão para com ela. Amor é acompanhante e servo da beleza, mas, se “beleza” aqui é representada pela deusa Afrodite, não podemos imaginá-la apenas enquanto determinados padrões de proporção que, prestando-se à contemplação, agradam e despertam o prazer contemplativo. A beleza de Afrodite

<sup>127</sup> *Ibidem*, p. 34

<sup>128</sup> *Ibidem*, pp. 34-35

é também, e principalmente, a beleza que seduz, que excita e desperta o desejo sexual.

Por sua gênese, isto é, concebido num rompante de oportunismo em que a Pobreza mendicante vem se unir a Recurso, já embriagado, Eros traz inscrita em sua essência uma impossibilidade. Filho de Recurso (*Poros*) e Pobreza (*Penia*), Eros herda dos pais, aqueles que tornam possível a sua vida, as características próprias que tornam sua vida impossível: Filho de *Penia*, é sempre “pobre”, “duro”, “seco”, “descalço”, “sem lar”, “deitando-se ao desabrigo, às portas e nos caminhos”. Eros, segundo a natureza da mãe, jamais dispõe daquilo que precisa, é marcado pela ausência de posses, de bens, de recursos. Vive na miséria e no desamparo, descalço e sem lar. Sem lar, em eterno desabrigo, vaga como um estrangeiro em toda parte, deitando-se às portas e nos caminhos, isto é, o que lhe é próprio é estar à beira da propriedade, quase dentro do lar, mas sempre somente à porta. O que lhe é próprio é o estar “nos caminhos”, entre partidas e chegadas, a caminho, nunca ainda aqui, nem já ainda lá. Marcado pela ausência e pela falta, convive com a “precisão”. No entanto, segundo a herança paterna, é “insidioso” com o que é belo e bom, isto é, ardiloso, paciente, não poupa recursos, mesmo os mais traiçoeiros, na busca do que lhe parece belo e bom. É também “corajoso”, “decidido”, “enérgico”, “caçador”, “terrível”, isto é, pleno de *thymós*, caçador implacável e terrível, com a bravura digna de um herói. Cheio de recursos, dotado de um alta engenhosidade, Amor está sempre a “tecer maquinações” e “ávido por sabedoria”, segue a “filosofar por toda a vida”. Sua avidez pela sabedoria, seu *philein*, seu amor de amigo carregado de erotismo, pelo *sophon*, pela sabedoria, pela apreensão da unidade que rege a multiplicidade, não tem fim e perduram por toda a vida. É também um “terrível mago”, “feiticeiro” e “sofista”, isto é, tem algo de mágico, dispõe dos poderes ocultos da feitiçaria, mostra-se capaz de seduzir, convencer e enfeitiçar, como um feiticeiro ou um sofista. Nem mortal, nem imortal, a existência de Eros se inscreve “entre” a vida e a morte. No mesmo dia ele “germina e vive”, mas também “morre e de novo ressuscita”.

Por fim, a marca da impossibilidade essencialmente inscrita em Eros: “o que consegue sempre lhe escapa”, de modo que “nem empobrece”, “nem enriquece”. Eis o impossível ao qual Eros, segundo a herança dos pais, está condenado. Dispondo de toda a engenhosidade, paciência e coragem do pai, tem à sua disposição todos os meios para conseguir o que deseja, mas o que consegue, já não

lhe parece desejável ou ao menos não lhe parece ainda suficiente, escapando-lhe a satisfação a cada vez por entre os dedos, lançando-o novamente, nesse escapar, à sua condição essencial de pobreza e desamparo. Assim Eros segue, entre a vida e a morte. Sua vida é sempre espreitada pela sombra da morte, sua morte não é repouso definitivo nas profundezas do Hades, mas uma quase morte, logo obliterada por sua pronta ressurreição.

Vontade, querer, esforço, desejo. Estranha dimensão elevada ao primeiro plano na filosofia schopenhaueriana. Dimensão tão corporal quanto espiritual, tão emocional quanto mental. É fome e apetite, mas também desejo sexual – onde fica a fronteira entre necessidade e fetiche ou fetichismo? Onde fica a fronteira entre *natura* e *cultura*? É coração, peito, coragem, mas também maquinação tão filosófica quanto sofisticada. Entre presença e ausência, entre esperança e desespero, entre recurso e pobreza, entre morte e vida, não se deixa capturar pela racionalidade tradicional.

Com essa longa digressão etimológica queremos apenas chamar atenção ao seguinte: não sabemos o que dizemos quando dizemos *vontade*, *desejo*, *querer*, *esforço*. E, no entanto, não deixamos de fazer a experiência disso que *há*, mas não podemos definir racional ou conceitualmente o que *é*<sup>129</sup> – e não por alguma limitação circunscrita à constituição transcendental do “sujeito”, mas porque *isso* que há como vontade, desejo, querer, esforço, não se presta a essa captura pela moldura do pensamento racional.

Com isso, reconhecemos na vontade algo como o traço da estrutura do *indecidível* derridiano. Como o próprio Derrida nos fala, indecíveis seriam:

unidades de simulacro, falsas propriedades verbais, nominais ou semânticas, que não mais se deixam compreender na oposição filosófica (binária) e que, no entanto, habitam-na, resistem-lhe, desorganizam-na, mas sem jamais constituir um terceiro termo, sem jamais engendrar uma solução na forma da dialética especulativa (...) nem/nem é ao mesmo tempo ou isso ou aquilo.<sup>130</sup>

Vontade, desejo, querer, esforço: nomeações possíveis para uma dimensão impossível de nomear, indecível, que “não se deixa compreender na oposição filosófica (binária), mas que, no entanto, “habita” nela, lhe “resiste” e a “desorganiza”, sem se prestar, contudo, a uma subsunção sintética. A vontade não

129 A diferença entre Ser e Haver será trabalhada no capítulo dedicado à psicanálise de MD Magno.

130 DERRIDA, J., *Posições*, p. 49

é mais corporal que espiritual, não é mais natural que cultural, não é mais presente que ausente. Nem uma coisa, nem outra, é ao mesmo tempo todas elas. Não se reduzindo a nenhuma delas, sempre já as extrapolou e engendrou.

## 2.5 A vontade e o impossível

Esta natureza “impossível” de Eros, tal como aparece na descrição de Diotima, está presente também na dinâmica schopenhaueriana da vontade. Schopenhauer “interpreta a vontade enquanto desejo, aspiração, esforço na direção de um objetivo incognoscível”<sup>131</sup>. E não apenas incognoscível, mas efetivamente inexistente: há um “esforço”, uma “perseguição sem alvo”, “esse nada”, “essa ausência de termo”, que se pode reconhecer “constantemente nas aspirações da vontade”<sup>132</sup>. “A ausência de qualquer finalidade e de qualquer limite é, com efeito, essencial à vontade em si, que é um esforço sem fim”<sup>133</sup>. A vontade se caracteriza por um “esforço contínuo, junto à impossibilidade de atingir o objetivo”. Há uma insaciedade intrínseca à dinâmica da vontade, insaciedade essencial que reverbera em todos os fenômenos: “o esforço da matéria só pode ser contínuo, ele nunca pode ser realizado nem satisfeito”. O mesmo se passa com todas as “manifestações da vontade”: “a finalidade que ela atinge é sempre apenas o ponto de partida de uma nova corrida, e isso até o infinito”<sup>134</sup>.

Sem finalidade, a vontade engendra um “eterno devir”, um “escoamento sem fim”, num esforço constante e impossível de ser satisfeito que atravessa e constitui todos os níveis fenomênicos: do verme aos astros, incluindo os reinos mineral, vegetal e animal. Cada finalidade local atingida, revela sua insuficiência, seu caráter ilusório e se torna “apenas o ponto de partida de uma nova corrida”, num processo que deve se repetir *ad infinitum*. A vida humana não escapa a esta terrível condenação, não sendo o humano essencialmente distinto dos demais seres existentes: “Passa-se o mesmo com os esforços e os desejos do homem: a sua realização, finalidade suprema da vontade, brilha na nossa frente”. No entanto,

131 BRUM, J. T., *O pessimismo e suas vontades*, p. 63

132 MVR, § 27

133 MVR, § 29

134 MVR, § 29

“uma vez atingidos, já não são os mesmos; esquecem-se, tornam-se velharias e, quer se esconda ou não, acaba-se sempre por os pôr de lado, como ilusões desaparecidas”<sup>135</sup>. A dinâmica da vontade inclui também uma certa dinâmica da ilusão. Objetivos diversos não cessam de ser projetados como um brilho na nossa frente, mas, uma vez atingidos, revelam seu caráter ilusório.

A vontade “tem falta total duma finalidade última, deseja sempre, sendo o desejo todo o seu ser”. Desejo este que “não termina quando algum objeto é alcançado”, sendo portanto “incapaz duma satisfação última”. “Jamais verdadeiro alvo, jamais satisfação final, em nenhuma parte um lugar de repouso”<sup>136</sup>. Não há qualquer possibilidade de uma satisfação total e definitiva para a vontade o que nos lança numa condenação existencial ao impossível, tal como Tântalo, as Danaides, Íxion e Sísifo, os traidores dos deuses que Schopenhauer não se cansa de invocar, condenados a repetir um esforço sem fim pela eternidade. Tântalo, diante da fartura abundante da natureza, condenado a uma fome e uma sede insaciáveis, já que ao se aproximar do lago, a água escoava e lhe foge, ao se aproximar dos ramos das árvores carregadas de frutos, o vento os afasta para longe. As Danaides, condenadas pela eternidade a encher constantemente um tonel sem fundos. Íxion, condenado a passar a eternidade preso numa roda flamejante em movimento. E Sísifo, condenado ao seu trabalho sem fim – sem termo e sem finalidade – rolando uma pedra morro acima, por toda a eternidade, apenas para vê-la despencar logo em seguida.

A dinâmica da vontade enquanto esforço constante sem fim, enquanto desejo insaciável sem qualquer possibilidade de satisfação definitiva, traz inscrita em sua essência o sofrimento. Um sofrimento originário, radical, que não se enquadra numa economia moral de qualquer tipo, isto é, não decorre de algum “desvio” de percurso do bom caminho previamente estabelecido pelas tábuas de valores morais, e, conseqüentemente, não pode ser sanado e eliminado da vida por nenhum tipo de tarefa expiatória previamente determinada pela economia moral. O sofrimento não é consequência de erro ou desvio, mas é intrínseco à existência e, portanto, ineliminável. Se há desejo é porque está em vigor o regime da falta, isto é, se há desejo é porque não há satisfação e insatisfação é sofrimento. Como o estar insatisfeita é o caráter essencial de uma vontade insaciável e sem fim, a existência está “num estado de perpétua dor, sem felicidade durável”:

135 MVR, § 29

136 MVR, § 56

Todo o desejo nasce duma falta, dum estado que não nos satisfaz, portanto é sofrimento, enquanto não é satisfeito. Ora, nenhuma satisfação dura; ela é apenas o ponto de partida dum novo desejo. Vemos o desejo em toda parte travado, em toda parte em luta, portanto, sempre no estado de sofrimento: não existe fim último para o esforço, portanto não existe medida, termo para o sofrimento.<sup>137</sup>

Por isso, não incorremos em erro ao afirmar que “o sofrimento é o fundo de *toda a vida*”.<sup>138</sup>.

As leis da atração universal que atuam em todos os seres materiais expressando seu esforço contínuo e sem fim rumo a um “centro” inatingível, o germinar e desenvolver-se das plantas, a brutalidade da cadeia alimentar, a inquietação desejante da humanidade, apenas expressam o furor indomável da vontade essencial.

Querer, esforçar-se, eis todo o seu ser: é como uma sede inextinguível. Ora todo querer tem como princípio uma necessidade, uma falta, portanto, uma dor: é por natureza, necessariamente que eles devem tornar-se a presa da dor. Mas se a vontade chega a ter falta de objeto, se uma pronta satisfação lhe vier roubar todo o motivo para desejar ei-los caídos num vazio terrível, no aborrecimento: a sua natureza, a sua existência pesa-lhes com um peso intolerável. Portanto, a vida oscila como um pêndulo, da direita para a esquerda, do sofrimento para o aborrecimento: estes são os dois elementos de que ela é feita, em suma<sup>139</sup>

A repetição sem fim da dinâmica da vontade que nos faz oscilar, como pêndulos, do sofrimento para o aborrecimento, remete a uma experiência do infernal. Schopenhauer chama a atenção para o fato de que “tendo os homens colocado todas as dores, todos os sofrimentos no inferno, para encherem o céu não encontraram mais do que o aborrecimento”<sup>140</sup>. As diversas descrições do inferno, tão plenas de sofrimentos e privações, por vezes com requintes de crueldade, nada mais são que uma cópia ficcional do nosso próprio mundo. Em meio às privações e sofrimentos intrínsecos a uma existência cuja essência é a vontade, vivemos no “inferno”. “E aliás, donde é que Dante tirou os elementos do seu *Inferno*, senão deste mundo real?” Mas, “quando se tratou de fazer um *Céu*, de lhe descrever as alegrias, então a dificuldade foi insuperável: o nosso mundo não lhe fornecia nenhum material”.<sup>141</sup>

137 MVR, § 56

138 MVR, § 56

139 MVR, § 57

140 MVR, § 57

141 MVR, § 59

“Entre os desejos e as suas realizações decorre toda a vida humana”<sup>142</sup>. A ilusão de uma satisfação absoluta para nossa inquietação desejante não cessa de se apresentar como possível, no entanto, dada a radical impossibilidade de um apaziguamento definitivo da vontade, cada objetivo atingido, justamente porque já atingido, revela sua insuficiência, seu caráter meramente ilusório e logo nos vemos lançados no mal-estar, no tédio, ou na perseguição entusiasmada de um novo objetivo. “O desejo, pela sua natureza, é sofrimento; a satisfação engendra bem depressa a saciedade. O alvo era ilusório, a posse rouba-lhe o seu atrativo; o desejo renasce sob uma forma nova, e com ele a necessidade” ou então “é o fastio, o vazio, o aborrecimento, inimigos mais violentos ainda do que a necessidade”. A “alegria desmesurada” advinda da realização de um desejo particular

é sempre no fundo esta ilusão de acreditar que se descobriu na vida o que não podíamos lá encontrar: a satisfação durável dos desejos que nos devoram, e renascem sem cessar, numa palavra o remédio das preocupações. Ora toda ilusão deste gênero é um cume donde será preciso descer bem depressa, um fantasma que se dissipará, e isso não acontecerá sem nos causar uma dor mais amarga do que foi quando da nossa primeira alegria.<sup>143</sup>

Motivos e objetivos diversos colocam-se, em geral “perante a vontade”, tal como um “Proteu das mil formas”. São “a promessa duma satisfação plena e contínua, dum apaziguamento da sede de querer; mas uma vez alcançado este alvo, ei-lo que muda de aspecto, reaparece e de novo põe a vontade em movimento”<sup>144</sup>.

A poesia frequentemente nos dá testemunho dessa experiência pendular alimentada por ilusões de uma vontade que não pode se realizar de uma vez por todas. Um belo exemplo é *Além-tédio* de Mário Sá-Carneiro:

Nada me expira já, nada me vive  
Nem a tristeza nem as horas belas.  
De as não ter e de nunca vir a tê-las,  
Fartam-me até as coisas que não tive.

Como eu quisera, enfim de alma esquecida,  
Dormir em paz num leito de hospital...  
Cansei dentro de mim, cansei a vida  
De tanto a divagar em luz irreal.

Outrora imaginei escalar os céus  
À força de ambição e nostalgia,  
E doente-de-Novo, fui-me Deus  
No grande rastro fulvo que me ardia.

142 MVR, § 57

143 MVR, § 57

144 MVR, § 60

Parti. Mas logo regresssei à dor,  
 Pois tudo me ruiu... Tudo era igual:  
 A quimera, cingida, era real,  
 A própria maravilha tinha cor!

Ecoando-me em silêncio, a noite escura  
 Baixou-me assim na queda sem remédio;  
 Eu próprio me traguei na profundura,  
 Me sequei todo, endureci de tédio.

E só me resta hoje uma alegria:  
 É que, de tão iguais e tão vazios,  
 Os instantes me esvoam dia a dia  
 Cada vez mais velozes, mais esguios...<sup>145</sup>

Esta magnífica poesia expressa o profundo cansaço existencial do eu lírico: “cansei dentro de mim / cansei a vida”. Farto até das coisas que não teve, isto é, farto da busca incessante do que não se tem. Seu cansaço, ele nos diz, é de tanto “divagar em luz irreal”. Em sua insaciabilidade, a vontade não cessa de projetar alvos ilusórios que “brilham na nossa frente” com uma “luz irreal”. A voracidade do esforço desejante, em sua busca de um “além” que finalmente satisfaça, o levou, “outrora”, “a escalar os céus”, “à força”, conduzido violentamente por um impulso, um ímpeto, um afã, que se dá como um misto de “ambição e nostalgia”, isto é, que não se sabe bem se é a busca de recuperar um bem perdido, ou de lançar-se ambiciosamente na busca por um bem “a mais”. Lançado para o “além” pela força do desejo como um cometa reverso, deixando atrás de si um rastro fulvo que ardia, foi então que, “doente-de-novo”, imerso – de novo – na ilusão vã de uma satisfação final definitiva, tornou-se “Deus”, isto é, confundiu-se com um poder absoluto de realização, julgou por um instante gozar a onipotência divina. Mas, logo regressou à dor, pois tudo lhe ruiu, tudo era igual. A satisfação não dura, faz-se ruína e o eu lírico se vê lançado novamente na dor. Afinal, “tudo era igual”. A dinâmica da vontade é sempre a mesma. Mudam-se os objetos, variam os objetivos, mas o movimento inescapável do pêndulo existencial resta sempre igual. A quimera “era real”. Era tão real e no fim, apenas uma quimera, apenas mais uma ilusão. Era tão extraordinariamente quimérica, e, por fim, apenas ainda “real”, de qualquer forma, decepcionante. No querer, a cada ilusão perdida a queda é inescapável, é “sem

145 SÁ CARNEIRO, M. *Além-tédio*.

remédio”. Resultado inevitável: a dor, ou a secura e a dureza do mais profundo tédio. Diante dessa repetitividade pendular tão igual e tão vazia, resta-lhe apenas a alegria de ver os instantes “esvoando” “cada vez mais velozes, mais esguios”.

Lançados na existência somos escalados para um papel ao qual não nos candidatamos: o de personagem principal de uma tragicomédia:

A vida de cada um de nós, se a abarcarmos no seu conjunto com um só olhar, se apenas consideramos os traços marcantes, é uma verdadeira tragédia; mas quando é preciso, passo a passo, esgotá-la em pormenor, ela toma a aparência duma comédia. Cada dia traz o seu trabalho, a sua preocupação; cada instante, o seu novo engano, cada semana, o seu desejo, o seu temor; cada hora, os seus desapontamentos, visto que o acaso está lá, sempre à espreita para fazer qualquer maldade: tudo isto são puras cenas cômicas. Mas os desejos nunca atendidos, a dor sempre gasta em vão, as esperanças quebradas por um destino impiedoso, os desenganos cruéis que compõem uma vida inteira, o sofrimento que vai aumentando, e, na extremidade de tudo, a morte, eis o bastante para fazer uma tragédia. Dir-se-á que a fatalidade quer, na nossa existência, completar a tortura com o escárnio: ela coloca-lhe todas as dores da tragédia, mas, para não nos deixar ao menos a dignidade da personagem trágica, reduz-nos, nos pormenores da vida, ao papel de bobo<sup>146</sup>.

Embora as profundas palavras de Schopenhauer refiram-se aqui à vida humana cotidiana, talvez possamos extrapolar seu alcance, desvelando as graves consequências de sua exposição da dinâmica da vontade para a filosofia metafísica tradicional. Se a essência do mundo, tal como nos diz Schopenhauer, é vontade, vontade sem fim, insaciável, então toda a tradição metafísica precedente, ao estabelecer um fundamento absoluto único, íntegro, completo, perfeito, estável, pleno, eternamente vigente para além da existência transitória e corruptível – A Ideia de Bem, *theion*, Deus, o Sujeito, a Razão, o “Fim” da História – enfim, a história do pensamento ocidental, enquanto história da apresentação de uma estabilidade última, deve ser também a história da representação de uma tragicomédia. A questão que se coloca – pela primeira vez – com a filosofia de Schopenhauer é: e se ao invés da segurança de uma estabilidade última, houver apenas uma *vontade* muito forte de uma satisfação e um apaziguamento definitivo?

Esta recusa determinada de uma estabilidade absoluta se faz presente no ateísmo radical de Schopenhauer:

O homem fabrica para si, à sua semelhança, demônios, deuses, santos; depois tem que lhes oferecer sem cessar sacrifícios, orações, ornatos para os templos, votos, cumprimentos de votos, peregrinações, homenagens, adornos para as suas estátuas, e o resto. O serviço destes seres mistura-se perpetuamente com a vida real, eclipsa-a mesmo: cada acontecimento torna-se um efeito da ação

destes seres; o comércio que se mantém com eles, enche metade da vida, alimenta em nós a esperança, e, pelas ilusões que suscita, torna-se-nos por muitas vezes mais interessante do que o comércio com os seres reais.<sup>147</sup>

A fabricação dos deuses é apenas um “efeito” e um “sintoma” de uma “verdadeira necessidade do homem”: “necessidade de socorro e de assistência, necessidade de ocupação para abreviar o tempo”<sup>148</sup>.

Numa longa note de pé de página, já na seção 70 de *O Mundo como vontade e representação*, Schopenhauer repreende duramente a tradição filosófica moderna – “os cartesianos, Malebranche, Leibniz, Bayle, Clarke, Anauld e outros” –, pois, às voltas com a questão da contradição “entre a bondade de Deus e a miséria do mundo” ou entre “o livre arbítrio e a presciência divina”, estavam todos a tratar de um falso problema, já que “infelizmente havia um ponto em que nenhum dos controversistas ousou tocar, isto é, a existência de Deus com todo o seu cortejo de propriedades”. Faltando-lhes essa ousadia, “rodaram todos indefinidamente no mesmo círculo”, quando “bastava-lhes criticar a hipótese fundamental por todos eles admitida para ver onde residia a dificuldade”<sup>149</sup>. É essa postura frente aos deuses que lhe rende esta longa homenagem de Nietzsche em *A Gaia Ciência* – em se tratando de Nietzsche, sabemos que estamos diante de um elogio e sabemos também o quanto vale o reconhecimento elogioso de alguém que se não se permite tal ato com muita frequência:

Schopenhauer foi, como filósofo, o *primeiro* ateu confesso e inabalável que nós, alemães, tivemos: esse era o pano de fundo da sua hostilidade a Hegel. A profanidade da existência era para ele algo dado, tangível, indiscutível; ele perdia a sua compostura de filósofo e se encolerizava toda vez que alguém mostrava hesitação e fazia rodeios nesse ponto. Toda a sua retidão está nisso; o ateísmo incondicional e honesto é o *pressuposto* de sua colocação dos problemas, como vitória obtida afinal e com grande custo pela consciência europeia, como o ato mais pródigo em consequências de uma educação para a verdade que dura dois mil anos, que finalmente se proíbe a *mentira* de crer em Deus...<sup>150</sup>

Assim como Deus, o *bem absoluto*, o *summum bonum* é impossível segundo a dinâmica da vontade essencial:

A expressão *bem absoluto* é, portanto, contraditória; passa-se o mesmo com o supremo bem, *summum bonum*, que querará dizer um contentamento final da Vontade, depois do qual já não haveria lugar para um novo querer; um objetivo último, que uma vez atingido daria à Vontade uma plenitude

147 MVR, § 58

148 MVR, § 58

149 MVR, § 70

150 GC, § 357

indestrutível. Tudo coisas que, após as considerações precedentes expostas (...) não podem ser concebidas. É (...) impossível à Vontade de encontrar uma satisfação que a detenha, que a impeça de querer ainda e sempre, isso é coisa que ela nunca experimentará. Ela é o tonel das Danaides: para ela não existe bem supremo, bem absoluto, apenas bens instantâneos.<sup>151</sup>

Há um impossível intrinsecamente inscrito na dinâmica da vontade: para a vontade não há “contentamento final”, nem “plenitude indestrutível”, nem “bem supremo”, nem “bem absoluto”. Estes são para ela ilusões inatingíveis. Para que a vontade continue sendo vontade é necessário que não encontre – que não possa encontrar, sob qualquer combinação possível de circunstâncias – a satisfação absoluta.

E, no entanto, em inúmeras oportunidades Schopenhauer afirma que a Vontade é “onipotente”<sup>152</sup>, porque essencialmente caracterizada pela “ausência de qualquer finalidade e de qualquer limite”, que fazem dela “um esforço sem fim”<sup>153</sup>. Assim, a vontade não pode ser determinada e condicionada por nada que lhe seja externo, “visto que fora dela não há nada”<sup>154</sup>. Antinomia da vontade schopenhaueriana – da qual o próprio Schopenhauer não se dá conta e não nos presta contas –: a “onipotência” da vontade – a ausência de fins e limites – a condena perpetuamente à absoluta impossibilidade – o hiper-limite, o limite último e intransponível: o não poder jamais deixar de querer e, conseqüentemente, o não poder jamais encontrar satisfação plena e absoluta.

## 2.6 Schopenhauer entre o Ocidente e o Oriente

*E onde se podia encontrar o Átman, onde morava Ele, onde pulsava o Seu eterno coração, onde, a não ser no próprio eu, naquele âmago indestrutível que cada um trazia em si? Mas, em que lugar, em que lugar achava-se esse eu, esse âmago, esse último fim? Não era nem carne nem osso, nem pensamento nem consciência, segundo afirmavam os mais sábios. Onde, onde existia então?*

Hermann Hesse, *Sidarta*

Ao longo deste capítulo, não cessamos de marcar a diferença entre a metafísica de Schopenhauer e a metafísica tradicional ocidental. Talvez um dos

151 MVR, § 65

152 MVR, § 53

153 MVR, § 29

154 MVR, § 53

fatores que tenham contribuído para esta diferenciação schopenhaueriana seja o contato – contato que lhe marcou profundamente e cuja influência jamais cessou de assumir – com o pensamento oriental. Se um dos fatores que define a modernidade é a “noção de progresso” e a valorização do novo em detrimento da tradição, neste ponto também Schopenhauer destoa de seu tempo. Schopenhauer jamais se apresenta como empreendedor de uma novidade radical que coube justamente a ele descobrir, nunca se apresenta como um “revolucionário” vanguardista, mas, pelo contrário, como porta-voz de uma sabedoria muito antiga, já presente em milenares tradições orientais. Ouçamos essas suas palavras acerca da sabedoria indiana:

As nossas religiões não se enraízam nem enraizarão na Índia: a sabedoria primitiva da raça humana não se deixará desviar do seu curso por uma aventura que aconteceu na Galileia. Não, mas a sabedoria indiana refluirá sobre a Europa e transformará completamente o nosso saber e o nosso pensamento<sup>155</sup>

Embora alguns importantes comentadores, numa inexplicável obstinação ocidentalista, tenham insistido em (de)negar essa “contaminação”<sup>156</sup>, apesar de todas as evidências que o próprio Schopenhauer nos deixou – o terceiro parágrafo de *O mundo como vontade e representação* já traz uma referência aos “sábios da Índia” e à “filosofia vedanta” – trabalhos sérios de pesquisa, especialmente a dissertação *Schopenhauer e o Oriente* de Fábio Mesquita, não nos permitem mais duvidar da grande influência que algumas tradições orientais exerceram sobre a filosofia de Schopenhauer – a menos por um estranho exercício de imaginação que dissocia as leituras e as declarações explícitas de Schopenhauer e a elaboração efetiva do seu pensamento. Não que a influência oriental “explique” ou se possa dar como “origem” e “essência” da diferença schopenhaueriana em relação à tradição ocidental, mas também não vemos motivo para negá-la.

Um primeiro ponto de influência é a profunda consciência oriental da unidade essencial e imanente de todas as coisas. A ideia de uma única “energia” que tudo permeia e tudo constitui é o que se diz com o indiano *prana*, com o chinês *chi*, com o japonês *ki*. Esta energia una desconhece diferenciações, indivíduos e oposições. Esta unidade sagrada recebe na Índia o nome *Brahman* e pode ser experimentada no eu-profundo, o *Atman*, uma experiência de “eu” mais profundo

155 MVR, § 63

156 É o caso de Max Hecker e Jair Barboza, devidamente citados por Fábio Mesquita em sua dissertação.

do que a experiência cotidiana do “eu-indivíduo”, isto é, a experiência da energia divina essencial – *Brahman* – no indivíduo que lhe desperta para a consciência de sua própria unidade com tudo o que há.

Apesar de constatar o mundo em sua transitoriedade, os *Upanishads* enaltecem a não-dualidade transcendental. Ou seja, (...) quando o mundo é pensado com relação à sua essência, as dualidades desaparecem para que ocorra a valorização do ser imutável. Todas as mutações cessam quando se compreende a presença una que compõe toda a realidade. Essa presença é o poder sagrado denominado *Brahman* que pode ser experimentado no Eu, *Atman*.<sup>157</sup>

Essa unidade plena entre tudo que há é expressa pela máxima: *Tat tvam asi*, que diz: “Isto és tu”, repetidamente citada por Schopenhauer.

O isto (*Tat*) refere-se à essência absoluta, eterna ilimitada e imutável do universo que é expressa na divindade *Brahman*. O tu (*tvam*) é o indivíduo que se apresenta como um ser limitado, temporal e mutável, mas que pode encontrar em si mesmo o *Atman*; e por fim, o verbo és (*asi*) demonstra a oposição entre o Isto e o tu, o *Tat* e o *tvam* ou entre *Brahman* e *Atman*; todavia esse És também iguala esses opostos, buscando uma relação e semelhança entre ambos. O principal objetivo de quem pronuncia essa máxima é conseguir reduzir todos os fenômenos apreendidos de modo isolado na essência única e universal do cosmo que está presente no Eu, *Atman*.<sup>158</sup>

Em Schopenhauer a vontade se dá como unidade essencial que tudo atravessa e permeia: “A vontade é a substância íntima, o núcleo tanto de toda a coisa particular, como do conjunto; é ela que se manifesta na força natural cega; ela encontra-se na conduta racional do homem”.<sup>159</sup> E através de um conhecimento não-representativo, numa espécie de experiência corporal, têm-se acesso a esta força essencial que anima cada fenômeno individual e que constitui a totalidade do mundo:

A universalidade dos fenômenos, tão diversos para a representação, têm uma única e mesma essência, a mesma que lhe é conhecida íntima, imediatamente, e melhor do que qualquer outra, aquela enfim que na sua manifestação mais aparente, tem o nome de vontade. Vê-la-á na força que faz crescer e vegetar a planta e cristalizar o mineral; que dirige a agulha magnética para o norte; na comoção que experimenta com o contato de dois metais heterogêneos; encontra-la-á nas afinidades eletivas dos corpos, que se manifestam sob a forma de atração ou de repulsão, de combinação ou de decomposição; e até na gravidade, que age com tanto poder em toda a matéria, que atrai a pedra para a terra, como a terra para o sol.<sup>160</sup>

157 MESQUITA, F., *Schopenhauer e o Oriente*, p. 70

158 *Ibidem*, p. 73

159 MVR, § 22

160 MVR, § 21

Importante influência do pensamento oriental hindu é também a noção de *Maya*, isto é, a compreensão de que o mundo fenomênico, com sua diversidade de seres individuais está envolvido pelo véu de *Maya*, não passando de uma ilusão. A “teia de *Maya*” cria a ilusão da separação entre seres individuais, velando a profunda unidade essencial que tudo permeia. No entanto, esta ilusão insiste em se apresentar como real, uma vez que na experiência cotidiana lidamos com objetos diferentes, corruptíveis, mutáveis e transitórios, os quais tomamos como a própria realidade.

Incapazes estão os homens de se livrarem dessa teia. Eles consideram os engodos de *Maya*, os quais atraem e enganam arditamente, como se fossem reais e verdadeiros. Essa “ilusória realidade”, ou melhor, essa irrealidade, pode ser entendida como um véu que encobre a visão de todos os indivíduos, impossibilitando-os de enxergarem o imperecível, o eterno, o fixo, o infinito e o imutável que é a verdadeira realidade (*Brahman*).<sup>161</sup>

O objetivo máximo do exercício da espiritualidade é romper com o véu de *Maya* e enxergar que apesar de nos aparecerem como diferentes e transitórios, todos os seres são *um*, são permeados e intrinsecamente constituídos por uma unidade eterna e imutável.

Em Schopenhauer, o tempo, o espaço e a causalidade, as formas a priori que constituem o princípio de razão, condicionam o aparecimento do mundo dos fenômenos para o sujeito, fazendo com que o mundo seja, justamente, “representação”. “O mundo como representação, submetido ao princípio de razão” “é *Maya*, é o véu da Ilusão que, ao cobrir os olhos dos mortais, lhes faz ver um mundo que não se pode dizer se existe ou não existe, um mundo que se assemelha ao sonho”<sup>162</sup>. No entanto, isso não faz do mundo fenomênico uma ilusão. Pelo contrário, ele aparece da maneira como deve aparecer segundo os limites do princípio de razão: “o mundo percebido pela intuição no espaço e no tempo, o mundo que se nos revela inteiramente como causalidade é absolutamente real e é absolutamente aquilo que parece ser”, exatamente “aquilo que ele pretende ser inteiramente e sem reserva”: “representação”.

A ilusão consiste em tomar esse mundo da representação como realidade última e essencial – estatuto que cabe apenas à *vontade*:

O mundo estende diante do olhar do indivíduo sem cultura o véu de *Maya* de que falam os Hindus: o que se lhe mostra, em vez da coisa em si é só o

161 MESQUITA, F., *Schopenhauer e o Oriente*, p. 45

162 MVR, § 3

fenômeno sob as condições do tempo e do espaço, do princípio de individuação e as das outras formas do princípio de razão suficiente. E com esta inteligência assim limitada, ele não vê a essência das coisas, que é uma só, mas vê as suas aparências e as vê distintas, divididas, separadas, inumeráveis, prodigiosamente variadas, mesmo opostas.<sup>163</sup>

Por fim, há uma grande influência dos ensinamentos de Buda na concepção schopenhaueriana de Mundo, na qual o desejo e, conseqüentemente, o sofrimento, são essenciais. Especialmente nas “quatro nobres verdades” de Buda – “A verdade acerca da existência do sofrimento; A verdade acerca da causa ou origem do sofrimento; A verdade acerca da cessação do sofrimento; O caminho que conduz à extinção do sofrimento”<sup>164</sup> – encontramos o cerne da elaboração schopenhaueriana acerca do sofrimento existencial – intrinsecamente ligado à transitoriedade fenomenal e à dinâmica insaciável do desejo –, bem como a “saída” de Schopenhauer para o problema da existência, isto é, a negação do desejo.

No que se refere à primeira verdade (a vida é sofrimento), pode-se dizer que a vida em que vivemos é, seguramente, envenenada pela presença da doença, da velhice e da morte que, cedo ou tarde, nos atinge e, infalivelmente, triunfa. Mas qual seria a causa essencial deste sofrimento? Este é o problema resolvido por Buda em sua segunda verdade (a verdade acerca da causa ou origem do sofrimento). Buda não realiza, em seus escritos, uma investigação teórica, especulativa, metafísica, sobre a essência do sofrimento, mas uma investigação no âmbito do mundo fenomênico, para resolver imediata e praticamente, o problema da vida, que é fundamentalmente, o problema do sofrimento. A dor, para Buda, é consequência necessária do desejo, da vontade de viver. Desejo e vontade de viver são, por sua vez, fruto do desconhecimento da vaidade do mundo. (...)

A terceira nobre verdade (acerca da cessação do sofrimento) decorre diretamente da precedente: para suprimir o sofrimento, não há outra via a não ser a de suprimir o desejo, produto da ignorância. Esse desejo nos apegamos a um mundo que é, essencial e fundamentalmente, vão e doloroso. (...)

Fundamentalmente para Buda, a libertação do desejo realizar-se-ia mediante o conhecimento que nos revelaria a vaidade do desejo.<sup>165</sup>

Para Schopenhauer, a exemplo do ensinamento budista, o “conhecimento do todo”, o “conhecimento das coisas em si”, faz com que o ser humano se depare com o caráter circular – e pendular – do mundo, sua vaidade, sua falta de sentido. Esse conhecimento, que não é um “conhecimento abstrato”<sup>166</sup>, mas que “produz-se subitamente”, “como que num choque vindo de fora”<sup>167</sup>, faz com que a vontade,

163 MVR, § 63

164 LOPES, R., *A contemplação estética como ideal do Nirvana búdico*, p. 35

165 *Ibidem*, pp. 35-36

166 MVR, § 68

167 MVR, § 70

diante do conhecimento de sua “futilidade radical”, negue a si mesma, deixe de querer e encontre o apaziguamento pela negação e pela autossupressão. Aquele que “conhece a essência das coisas em si”, “retira-se do círculo” da vontade, “deixa de querer o que quer que seja” e se esforça por “assegurar a sua perfeita indiferença em relação a todas as coisas”.

Já nada o pode torturar, já nada o pode mover, visto que todas essas mil cadeias da vontade, que nos ligam ao mundo, a cobiça, o temor, a inveja, a cólera, todas essas paixões dolorosas que nos perturbam, não têm nenhum poder sobre ele. Ele rompeu todos esses vínculos. Com o sorriso nos lábios, contempla calmamente a farsa do mundo, que outrora o pôde comover ou afligir, mas que, agora, o deixa indiferente; vê tudo isso como as peças dum xadrez, quando a partida acabou, ou como contempla, de manhã, os disfarces dispersos cujas formas o intrigaram e agitaram toda a noite de carnaval. A vida e as suas figuras flutuam à volta dele como uma aparência fugidia; é, para ele, o sonho ligeiro dum homem meio acordado, que vê através da realidade, e que não se deixa iludir; como esse sonho, também a sua vida se dissipa sem transição violenta.<sup>168</sup>

Embora em muitos momentos, Schopenhauer nos fale dessa “negação da vontade” como um estado de absoluta imperturbabilidade, de uma calma infinita e de uma indiferença inabalável e eterna, pontualmente aparecem indícios de que esse apaziguamento da vontade não é pleno nem definitivo. Na passagem a seguir ele descreve esse ápice de apaziguamento do querer como um bem fugidio, pelo qual deve-se estar disposto a lutar permanentemente:

Não se pode pensar que depois de o conhecimento tornado “calmante” ter produzido a negação do querer-viver, já não esteja exposta a vacilar, e que nos possamos entregar a ela como a um bem definitivamente adquirido. É preciso, pelo contrário, reconquistá-lo através de perpétuos combates, visto que, sendo o próprio corpo a Vontade tornada objeto ou fenômeno no mundo como representação, enquanto o corpo está vivo todo o querer-viver existe também virtualmente, e faz contínuos esforços para entrar na realidade e se reascender com todo o seu ardor.<sup>169</sup>

Há ainda a insistência dos desejos, mas, contra eles, aquele que pretende ascender a este elevado estágio espiritual, deve estar disposto a encarar uma rígida disciplina a fim de exercitar com cada vez mais intensidade a prática da abnegação ascética:

Aquele que chegou aqui sente ainda todos os desejos da Vontade, na medida em que é um corpo animado, e uma manifestação do querer, mas ele pisa-os aos pés expressamente, obriga-se a não fazer nada do que lhe agradaria fazer,

168 MVR, § 68

169 MVR, § 68

e a fazer tudo o que lhe desagrada, esperando daí apenas como único resultado contribuir para a mortificação da Vontade<sup>170</sup>

Como um Bartleby extremado, o “santo” negador da vontade, a cada desejo responde: “preferiria não”, e vai além, obrigando-se ainda a fazer aquilo que lhe pareceria desagradável. Há uma crueldade autoinfligida, um caráter autotorturante no ascetismo schopenhaueriano: “o aniquilamento refletido do querer que se obtém pela renúncia aos prazeres e pela procura do sofrimento”, “uma penitência voluntária, uma espécie de punição que a pessoa se inflige para chegar à mortificação da vontade”<sup>171</sup>.

O que escapa a Schopenhauer é o fato de que “desejar não desejar” é ainda desejar, de modo que a extinção da vontade se apresenta como mais um “alvo ilusório”, como mais uma promessa de satisfação final e absoluta, algo que ele próprio havia provado de todas as formas ser impossível. O objetivo “negação da vontade” é ainda um fator de excitação e um estimulante para a vontade. Querer chegar ao fim do jogo é apenas mais uma maneira de permanecer jogando.

Nossa preocupação em recuperar a influência oriental no pensamento de Schopenhauer tem, na verdade, o objetivo de enfatizar que, por seu contato com o pensamento oriental, Schopenhauer se permitiu fazer a experiência de uma outra lógica e, conseqüentemente, de uma outra forma de falar e de pensar, diferente da ocidental. Traremos em nosso auxílio o texto “Teoria do conhecimento de um filósofo chinês”, de Chang Tung-Sun, para marcar essas diferenças. Sua primeira consideração acerca da lógica ocidental – lógica que se apresenta com uma pretensa e pretensiosa universalidade – é já bastante pertinente:

Os lógicos ocidentais consideram assunto pacífico que o objeto da Lógica seja o conjunto de regras do raciocínio humano. Esta suposição, entretanto, não é inteiramente justificada. Tomemos, por exemplo, a Lógica aristotélica, que se baseia evidentemente na gramática grega. As discrepâncias entre as formas gramaticais do latim, do francês, do inglês e do alemão não acarretam qualquer diferença entre a Lógica aristotélica e as regras de raciocínio próprias dessas línguas, porque elas pertencem à mesma família linguística indo-europeia. Aplicada no entanto ao pensamento chinês, essa lógica revelar-se-ia inadequada. Tal fato mostra que a Lógica aristotélica baseia-se na estrutura do sistema de linguagem ocidental. Por conseguinte, não nos é lícito acompanhar os lógicos ocidentais quando admitem como certo que sua Lógica constitui a regra universal do raciocínio humano<sup>172</sup>

170 MVR, § 68

171 MVR, § 68

172 CHANG TUNG-SUN, *Teoria do conhecimento de um filósofo chinês*, p. 8

A lógica – e a linguagem; e o pensamento – ocidental tem por base o verbo *ser*, carregando consigo, portanto, algumas de suas consequências fundamentais. Fundada sobre o verbo *ser*, a lógica ocidental é uma lógica da identidade e da exclusividade ( $A=A$ , *logo* A dif. B e A dif.  $\tilde{A}$ . Temos uma estrutura, portanto, do *ou/ou*, do dualismo excludente: *ou* A *ou* B); é uma lógica da substância e do substrato (A e B, enquanto idênticos a si mesmos e diferentes de todos os “não-si-mesmos”, devem ser algo em si e por si, substâncias, substratos essencialmente independentes e fechados sobre si mesmos); é uma lógica do sujeito, do sujeito substancial que possui atributos ou predicados essenciais e acidentais (e com isso, uma lógica da posse e da dominação).

O verbo “ser” tem significado de existência, e a Lógica ocidental está intimamente ligada ao verbo “ser” nas línguas ocidentais. Deve ter ocorrido, aos leitores de Platão, que o verbo “ser” é muito rico em significado. Dele decorrem muitos problemas filosóficos. Por ter o verbo “ser” um significado de existência, a “lei da identidade” é inerente à Lógica ocidental; sem ela, não pode haver inferência lógica. Por conseguinte, a Lógica ocidental pode ser qualificada de “lógica da identidade”.(...)

A substância é um simples derivado do sujeito e do verbo “ser”. Deste último porque, implicando “existência”, leva naturalmente à ideia de “ser”, de “ente”, e do primeiro porque, numa proposição com sujeito e predicado, o sujeito não pode ser eliminado. Partindo da indispensabilidade do sujeito numa sentença, vai apenas um curto passo até a necessidade de um substratum no pensamento. Quando dizemos, por exemplo, “isto é amarelo e duro”, na “amarelidão” e a “dureza” constituem os chamados “atributos” de uma coisa qualquer que, no caso presente é “isto”. A “coisa” geralmente é o substratum. Como o substratum surge a ideia de “substância”. A ideia de substância é, na verdade, o fundamento ou fonte de todos os outros desenvolvimentos filosóficos. Havendo uma descrição qualquer, ela passa a ser atributo. Um atributo deve ser atribuído a uma substância, de modo que a ideia de substância é absolutamente indispensável do pensamento, assim como o sujeito é absolutamente indispensável à linguagem. Por isso, na história da Filosofia ocidental, por mais diferentes que possam ser os argumentos, favoráveis ou contrários à ideia de substância, o que constitui o problema central é essa mesma ideia de substância<sup>173</sup>

Já na língua chinesa, “o sujeito não é essencial”<sup>174</sup> e, mais importante: “em chinês não existe nenhum verbo 'ser'”. “O *shih* coloquial não transmite a ideia de existência. O *wei* literário, por outro lado, transmite uma ideia de *ch'wng* que significa ‘tornar-se’<sup>175</sup>. Fundada sobre o verbo “tornar-se” a lógica – bem como a maneira de falar e pensar – chinesa “não se baseia na lei de identidade”, constituindo uma lógica da relação e da interdependência. Numa sentença do tipo

<sup>173</sup> *Ibidem*, pp. 10-11

<sup>174</sup> *Ibidem*, p. 11

<sup>175</sup> *Ibidem*, p. 12

“A e B”, “o pensamento chinês não empresta ênfase à exclusão, enfatizado de preferência a qualidade relacional entre acima e abaixo, bem e mal, alguma coisa e nada. Todos esses relativos são considerados interdependentes”<sup>176</sup>. Tung-Sun nomeia esta lógica uma “lógica de correlação” ou “lógica da dualidade correlativa”, isto é, uma lógica em que não é possível definir um termo em si e por si, mas apenas a partir de sua correlação com outros. Portanto, a substancialidade e a relação sujeito-objeto não figuram entre os modos de operação da lógica chinesa. A própria questão metafísica: “o que é X”, perde seu sentido e sua importância. Interessará ao pensamento chinês a compreensão das relações a partir das quais X “se torna” X.

Uma das características da Filosofia ocidental é penetrar nos bastidores de uma coisa, enquanto a característica do pensamento chinês é a atenção exclusiva às implicações correlacionais entre os diferentes signos, como *yin* e *yang*, *ho* (“involução”) e *p’i* (“evolução”). É também em virtude desse fato que não existe nenhum vestígio da ideia de substância no pensamento chinês. (...) Para o espírito chinês, não faz a menor diferença que exista ou não um substratum supremo subjacente a todas as coisas. Por serem ideográficos os caracteres chineses, o pensamento chinês só toma conhecimento dos signos e das relações entre eles.<sup>177</sup>

Creemos que essas considerações já são bastantes para marcar a diferença entre o modo de pensar oriental e ocidental. Schopenhauer, de alguma maneira, encara a experiência dessa diferença, transita entre os polos e estabelece relações até então impensáveis entre eles. Se sua filosofia traz elementos da lógica ocidental, com noções de sujeito e objeto, fenômeno e coisa em si, afirmação e negação do querer, por outro lado, sua caracterização da essência universal como vontade que atravessa, perpassa, permeia e constitui todas as coisas existentes, capta aquela concepção oriental de uma profunda unidade entre tudo que há.

Derrida, em *Mal de Arquivo* traz uma das mais ácidas e afiadas críticas ao pensamento do Um:

Uma vez que há o Um, há o assassinato, a ferida, o traumatismo. *O Um se resguarda do outro*. Protege-se contra o outro, mas no movimento desta violência ciumenta comporta em si mesmo, guardando-a, a alteridade ou a diferença de si (a diferença para consigo) que o faz Um. O “Um que difere de si mesmo”. O um como o centro. Ao mesmo tempo, mas num mesmo tempo disjuncto, o Um esquece de se lembrar a si mesmo, ele guarda e apaga o arquivo desta injustiça que ele é. Desta violência que ele faz. *O um se faz violência*. Viola-se e violenta-se mas se institui também em violência. Transforma-se no que é, a própria violência – que se faz a si mesmo. Autodeterminação como

<sup>176</sup> *Ibidem*, p. 12

<sup>177</sup> *Ibidem*, pp. 15-16

violência. O Um se guarda do outro *para se fazer violência (porque se faz violência e com vistas a se fazer violência)*.<sup>178</sup>

Essa crítica, no entanto, se refere ao Um do pensamento ocidental da identidade, em que um A, num movimento de autoafirmação enquanto algo independente, dado em si e por si, exclui um B, exclui todo não-A e denega, nesse movimento, a diferença consigo próprio que lhe é intrínseca, uma vez que sua definição e determinação mais próprias só se dão no jogo predicativo e atributivo que responde à questão “o que é A?”.

A vontade, no entanto, não pode responder satisfatoriamente à questão pelo “que” ou pelo “ser” do mundo, pois ela não pode se dar como estabilidade de um substrato substancial. Vontade é instabilidade que sempre escapa à captura por uma lógica do “em si” e “por si”. Não podemos dizer que a vontade *é*, justamente por lhe faltar essa estrutura fundamental de uma lógica do *ser*. No máximo, podemos dizer que a vontade *vai*, que “vai em direção”. Indo, a vontade nem está presente enquanto “algo” estável dado em si e por si mesmo, nem ausente enquanto pura negação. Indo, constitui em seu movimento volitivo e insaciável, campos relacionais de subjetivações e objetivações em que “sujeito” e “objeto” não estão dados a priori, mas “tornam-se”, algo como um sujeito e algo como um objeto, nas relações necessariamente assimétricas de falta, busca, sedução, apropriação, fuga, escape e substituição em que se veem desde sempre envolvidos.

É o milenar e insolúvel problema do um e do múltiplo, da mesmidade e da diferença que aqui se recoloca. Se a partir de Platão o Um foi pensado desde um exílio em “outro” mundo radical e essencialmente diferente – um mundo das ideias, um mundo supralunar, um mundo além divino, ou no mundo à parte da subjetividade racional e consciente – e se as modernas tentativas de reconciliação apelaram para o puro materialismo ou o para o puro idealismo espiritualista, Schopenhauer traz à tona uma outra dimensão. A essência universal caracterizada como vontade recoloca para o pensamento a possibilidade de conceber uma unidade que não anule, reduza, exclua ou aniquile a multiplicidade, a diversidade e a diferença.

A vontade una só pode se objetivar e se manifestar como fenômeno. Este, por sua vez, submetido às leis da temporalidade, espacialidade e causalidade, é

sempre individualizado, diverso, diferente, singular. Todos os seres são essencialmente o mesmo – a mesma vontade – mas, existencialmente diferentes e singulares. Essa partilha de uma essência comum, não reconcilia a diversidade fenomenal numa comunidade, nem a dissolve numa homogeneidade apaziguadora. Isso porque, sendo essa mesma essência *vontade*, uma vez individualizada em fenômeno, a vontade prossegue sua busca insaciável de satisfações, procurando sempre apropriar-se, de maneira voraz e feroz, dos objetos e objetivos que, a cada vez, lhe prometem a satisfação. A vontade,

desde que se realiza toma uma forma determinada, este egoísmo torna-se *Eris*, a guerra entre todos os indivíduos: assim se traduz a contradição que rasga a própria vontade de viver em duas partes inimigas, e que toma uma forma visível graças ao princípio de individuação. Quando se pretende evidenciá-la, em toda a sua clareza, sem intermediário, há um meio cruel para isso: são os combates de feras. Essa divisão, esse rasgão, é como a inesgotável fonte dos sofrimentos; as barreiras que o homem imaginou para a deter são inúteis.<sup>179</sup>

A vontade, a unidade essencial do mundo, não deixa de ser uma em sua manifestação fenomênica múltipla e diversa. A diversidade múltipla do mundo fenomênico, por sua vez, não anula nem exila para outro plano a unidade essencial, mas pelo contrário, somente se torna possível através dela. O desafio é fazer a experiência de um pensamento que suporte a tensão insolúvel da unidade e da multiplicidade, da mesmidade e da diferença coexistindo no mesmo mundo. O mundo da vontade e o mundo da representação não são mundos diversos, mas dimensões diversas – que se requisitam mutuamente – do mesmo mundo: “o dualismo Vontade e intelecto, coisa-em-si e representação, pode ser interpretado de forma não-reificadora, mas como expressão de um ponto de vista duplo”, isto é, “como indicam as expressões de uso corrente nos textos schopenhauerianos: 'os dois lados da mesma moeda', 'os dois lados da lua, o visível e o não-visível’”.<sup>180</sup>

## 2.7 Conclusão do capítulo

Se a metafísica da vontade escapa ao domínio da metafísica da subjetividade, como continuar falando em “sujeito” do conhecimento e “objeto”? Se tudo é permeado, atravessado e constituído pela vontade, fará sentido ainda manter uma

179 MVR, § 61

180 CACCIOLA, M., *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, p. 53

diferenciação entre “coisa em si” e “fenômeno”? Como a onipotência se articula com a máxima impossibilidade? Isto é, como a vontade pode ser onipotente e ao mesmo tempo não poder parar de querer e não poder encontrar uma satisfação absoluta? Como pode a vontade, a um só tempo, haver como unidade e multiplicidade, mesmidade e diferenciação? Como poderia o movimento essencial e intrinsecamente insaciável do universo “negar” a si mesmo?

São alguns dos problemas que Schopenhauer deixa para as gerações futuras. Se essas questões não serão exatamente “resolvidas”, serão ao menos enfrentadas de alguma maneira por Nietzsche e pela psicanálise.

Com a metafísica da vontade, Schopenhauer põe em questão a hegemonia da razão ocidental. A dimensão da vontade alçada ao primeiro plano, impõe que se recoloca e que se repense todas as grandes questões filosóficas – ontológicas, epistemológicas, éticas, estéticas, etc. Enquanto herdeira da tradição filosófica, a metafísica da vontade permanece ainda metafísica, mas por tomar como essencial uma dimensão que a metafísica tradicional não pode pensar, podemos dizer que se trata aqui de uma outra metafísica, uma outra forma de se fazer e pensar metafisicamente.

### 3 Nietzsche e a metafísica

*Quero conhecer-te, ó Inconhecível!  
A ti, cuja mão penetra no fundo de minha alma,  
A ti, que transtornas minha vida como uma tormenta,  
A ti, inapreensível, de mim tão próximo!  
Quero conhecer-te, servir-te eu mesmo.*

Nietzsche, *Ao Deus Desconhecido*

#### 3.1 Caracterização da Metafísica segundo Nietzsche

É quase desnecessário ressaltar o impacto que a obra de Schopenhauer teve sobre o pensamento de Nietzsche.

Certo dia, parando diante da vitrine de um livreiro, teve o olhar atraído pelo título de uma obra de cuja existência não sabia e cujo autor lhe era desconhecido: tratava-se de *O Mundo como Vontade e Representação* de Artur Schopenhauer. Pegou-o, deu uma olhada numa página. O vigor de uma frase, a brilhante propriedade de um vocábulo impressionaram-no. Escreveu: “Não sei que demônio me soprou: *Leve este livro para casa...* Mal entrei em meu quarto abri o tesouro que havia adquirido e comecei a deixar que esse gênio enérgico e sombrio agisse sobre mim.”<sup>181</sup>

Um encontro casual encorajado pelo sopro de um demônio desconhecido marca a abertura do espírito de Nietzsche à ação deste “gênio enérgico e sombrio”. Este encontro marcará profundamente seu destino e também o destino do pensamento ocidental. “Durante onze dias, Nietzsche quase não dorme, deita-se às duas horas, levanta-se às seis, passa os dias entre seu livro e seu piano abertos”.<sup>182</sup>

Schopenhauer será o fundamento de sua identificação espiritual com Richard Wagner; será o mestre-filósofo a quem dedicará a bela “consideração intempestiva” intitulada “Schopenhauer Educador”; será também aquele que lhe ensinará a “grande suspeita” em relação à metafísica tradicional – suspeita que acabará por se voltar contra o próprio mestre, naqueles aspectos em que permanece nela embaraçado; e será ainda aquele que lhe mostrará o caminho para uma outra metafísica – a metafísica da vontade.

181 HALÉVY, D., *Nietzsche, uma biografia*, p. 38

182 *Ibidem*, p. 38

Desde os 14 anos debatendo-se entre a fé e o saber, Nietzsche encontra na filosofia de Schopenhauer uma constelação de ideias que lhe falam diretamente ao espírito. O Mundo como Vontade e Representação é um mundo sem Deus. É pura vontade cega de viver que aniquila e constrói, que associa e separa, indiferente a toda moral e sentido. Diante desta terrível realidade, resta ao homem encarar a pequenez e insignificância de sua existência pueril, aceitando tranquilamente a fatalidade de seu destino e, ao mesmo tempo, deslumbrar-se com a magnitude deste mundo do qual é parte inseparável. A gigantesca influência de Schopenhauer perdurará por toda a vida de Nietzsche e se fará notar em seus pensamentos, atitudes, suas cartas e suas obras e mesmo que em tantos de seus livros o tenha criticado tão duramente, sabemos que esta era apenas sua maneira de honrar o mestre. Afinal, “mal se recompensa a um mestre, se dele ficarmos sempre discípulos”<sup>183</sup>.

O próprio Nietzsche virá a se tornar uma das principais influências do pensamento contemporâneo, que tem na crítica e superação da metafísica seu tom comum e seu motor principal. Hoje mal podemos pensar um projeto de superação da metafísica sem levarmos em conta o nome de Nietzsche. Não sem razão, Danilo Marcondes o apresenta da seguinte maneira em seu *Iniciação à História da Filosofia*: “o pensador cuja crítica à tradição filosófica, clássica e moderna foi mais marcante”<sup>184</sup>. Marcante porque tão atravessada pela sutileza e extrema sensibilidade de quem “faz perguntas com o martelo”, esse ossículo do ouvido médio capaz de captar e traduzir um tão amplo espectro de vibrações, a fim de “auscultar ídolos”, para “talvez ouvir, como resposta, aquele célebre som oco que vem de vísceras infladas”, um “deleite para alguém que tem outros ouvidos por trás dos ouvidos”, ante os quais “o que queria guardar silêncio, tem de manifestar-se”<sup>185</sup>. Mas a filosofia de Nietzsche também é marcada pela dureza destruidora do martelo – aquele que derruba “ídolos de pés de barro”<sup>186</sup>, mas também ainda a dureza criadora daquele mesmo martelo que fala: “Todos os que criam são duros. E terá de vos parecer bem-aventurança imprimir vossa mão nos milênios como se fossem cera”<sup>187</sup>.

*Metafísica* para Nietzsche é toda concepção da existência e do real que divide o mundo em dois: um “mundo verdade” e um “mundo ficção”, um mundo do

183 Z, *Da virtude generosa*, § 1

184 MARCONDES, D., *Iniciação à História da Filosofia*, p. 248

185 CI, *Prólogo*.

186 EH, *Prólogo*, § 2

187 CI, *Fala o martelo*.

incondicionado e um mundo condicionado, um mundo suprassensível e um mundo sensível, um mundo real e um mundo aparente, um mundo estável, eterno, absoluto e um mundo transitório, múltiplo, mutável, um mundo do Ser e um mundo do devir, um mundo “em-si” e um mundo fenomenal. Creio que não haja grandes riscos de incorrerem em erro nesta afirmação quando acerca dela estão de acordo dois dos mais influentes e divergentes intérpretes de Nietzsche. Deleuze diz que, na obra nietzschiana, podemos definir “a metafísica pela distinção de dois mundos, pela oposição da essência e da aparência, do verdadeiro e do falso, do inteligível e do sensível”<sup>188</sup>. Heidegger, por sua vez, afirma que, na Filosofia tardia de Nietzsche:

Deus é o nome para o âmbito das ideias e do ideal. Este âmbito supra-sensível vige desde Platão, dito ainda mais precisamente, desde a interpretação grega tardia e cristã da filosofia platônica, enquanto o mundo verdadeiro e o propriamente real. Em contraposição a este, o mundo sensível é apenas o mundo do aquém, o mundo transitório e por isso mesmo aparente, irreal. O mundo do aquém é o vale das lamentações em contraposição à montanha da eterna bem-aventurança no além. Se denominarmos, como ainda acontece em Kant, o mundo sensível o mundo físico em sentido amplo, então o mundo supra-sensível é o mundo metafísico.<sup>189</sup>

Para Nietzsche, a questão fundamental da metafísica diz respeito à proveniência, ou, mais precisamente, à cegueira da tradição metafísica em relação à proveniência dos valores e conceitos mais elevados e sublimes, os mais admirados e cultuados pela tradição ocidental. Não à toa, a mesma questão aparece em vários livros de Nietzsche e, não raramente, dá início à obra. Em *Humano Demasiado Humano*, de 1878, primeiro movimento de uma declaração definitiva de guerra à metafísica, isto é, momento em que Nietzsche procura se desprender à força de seus últimos laços metafísicos (Wagner e Schopenhauer), a seção 1 do capítulo 1, traz pela primeira vez a questão:

Como pode algo se originar do seu oposto, por exemplo, o racional do irracional, o sensível do morto, o lógico do ilógico, a contemplação desinteressada do desejo cobiçoso, a vida para o próximo do egoísmo, a verdade dos erros?<sup>190</sup>

Nietzsche responde:

Até o momento, a filosofia metafísica superou essa dificuldade negando a gênese de um a partir do outro, e supondo para as coisas de mais alto valor

188 DELEUZE, G., *Nietzsche*, pp. 19, 20

189 HEIDEGGER, *A sentença nietzschiana Deus está morto*, p. 8

190 HH, § 1

uma origem miraculosa, diretamente do âmago e da essência da “coisa em si”<sup>191</sup>

Três anos depois, em *Aurora*, a questão reaparece, ligeiramente modificada, também no primeiro aforismo, denominado “Razão Ulterior”:

Todas as coisas que duram muito tempo de um tal modo se impregnam aos poucos de razão que a origem que tiram da desrazão se torna inverossímil. A história exata de uma origem não é quase sempre sentida como paradoxal e sacrílega?<sup>192</sup>

Em *Além de Bem e de Mal*, primeiro após a extraordinária empreitada de Zaratustra, a mesma pergunta, a mesma resposta, dessa vez na segunda seção do primeiro capítulo, sugestivamente nomeado “Dos preconceitos dos filósofos”:

Como poderia algo nascer do seu oposto? Por exemplo, a verdade do erro? Ou a vontade de verdade da vontade de engano? Ou a ação desinteressada do egoísmo? Ou a pura e radiante contemplação do sábio da concupiscência? Semelhante gênese é impossível; quem com ela sonha é um tolo, ou algo pior; as coisas de valor mais elevado devem ter uma origem que seja outra, *própria* – não podem derivar desse fugaz, enganador, sedutor, mesquinho mundo, desse turbilhão de insânia e cobiça! Devem vir do seio do ser, do intransitório, do deus oculto, da “coisa em si” – nisso e em nada mais, deve estar a sua causa!<sup>193</sup>

Segundo Nietzsche, esse “modo de julgar” configura o “típico preconceito pelo qual podem ser reconhecidos os metafísicos de todos os tempos”. Portanto, a “crença fundamental dos metafísicos” é definida por Nietzsche como “a crença nas oposições de valores”<sup>194</sup>. Ainda em *Crepúsculo dos Ídolos*, um dos ilustres frutos do seu prodigioso ano de 1888, no capítulo intitulado “A ‘Razão’ [posta entre aspas por Nietzsche] na Filosofia”, Nietzsche expõe como “perigosa” “idiossincrasia” dos filósofos, o hábito de “confundir o último e o primeiro”. E ele explica:

O que vem no final – infelizmente, pois não deveria jamais vir! –, os “conceitos mais elevados”, isto é, os conceitos mais gerais, mais vazios, eles põem no começo, *como começo*. Novamente, isto é apenas expressão de seu modo de venerar: o mais elevado *não pode* ter se desenvolvido a partir do mais baixo, *não pode* ter se desenvolvido absolutamente... Moral: tudo o que é de primeira ordem tem de ser *causa sui*. A procedência de algo mais é tida como objeção, como questionamento do valor. Todos os valores mais altos são de primeira ordem, todos os conceitos mais elevados, o ser, o incondicionado, o bem, o verdadeiro, o perfeito – nenhum deles pode ter se tornado, *tem* de ser *causa sui*. Mas também não pode ser dissimilar um do outro, não pode estar em contradição consigo... Assim os filósofos chegam ao seu estupendo

191 HH, § 1

192 A, § 1

193 BM, § 2

194 BM, § 2

conceito de “Deus”... O último, o mais tênue, mais vazio é posto como primeiro, como causa em si mesmo, como *ens realissimum*...<sup>195</sup>

Com estas passagens, torna-se já bastante compreensível o “problema fundamental” dos filósofos metafísicos: após o longo desenrolar de um fio argumentativo racional que lhes põe diante de conceitos tão elevados e sublimes como *agathon*, *theion*, *Summum bonum*, não podem sequer imaginar que eles tenham uma “origem baixa”, “humana, demasiado humana” e atribuem a eles as qualidades do eterno, do eternamente existente em si e por si e os projetam como *razão* – causa, fundamento e princípio de inteligibilidade – do “mundo sensível”. Nietzsche afirma que os filósofos padecem de um aparentemente incurável “egipcismo”, isto é,

eles acreditam fazer uma *honra* a uma coisa quando a des-historicizam, *sub specie aeterni* – quando fazem dela uma múmia. Tudo o que os filósofos manejaram, por milênios, foram conceitos-múmias; nada realmente vivo saiu de suas mãos. Eles matam, eles empalham quando adoram – esses idólatras dos conceitos.<sup>196</sup>

O vir-a-ser lhes causa horror: “A morte, a mudança, a idade, assim como a procriação e o crescimento, são para eles objeções”. Com isso, deixam-se reger pela máxima: “O que é não *se torna*; o que se torna não é...”<sup>197</sup>.

No entanto, como podemos compreender a resposta habitual à questão fundamental da metafísica, que acaba, irremediavelmente, por cindir o mundo em dois? Tratar-se-á de um erro de cálculo e um desvio de percurso dos indivíduos que se propuseram a pensar a questão? Terá sido um ato de vontade dos filósofos no pleno exercício do seu livre arbítrio após uma cuidadosa deliberação racional? Ou será apenas expressão de uma “necessidade metafísica” da humanidade, à qual Kant e Schopenhauer, cada um à sua maneira, atribuíram o desenvolvimento dos mundos “suprassensíveis”?

Certamente não se trata de nenhuma das opções anteriores. Tanto o argumento do “erro” quanto o da “correção” de uma proposição ou teoria qualquer que pudesse corresponder em maior ou menor grau à realidade, pressupõem uma inocência originária da linguagem, uma pureza do “questionar” e “responder”, do “pensar” e do “dizer”, como se coubesse a eles uma existência a parte numa

195 CI, III, § 3

196 CI, III, § 1

197 CI, III, § 1

dimensão imune às turbulências fisiológicas, instintuais, pulsionais, emocionais e, por que não, políticas e socioculturais. Há muito mais no “pensar” e no “dizer”, no “perguntar” e “responder” do que um simples ato de linguagem. Quando Schopenhauer subordina a razão à vontade, é esse um dos mais graves problemas com o qual ele faz a tradição metafísica se defrontar. E Nietzsche, mesmo antes de falar em “vontade de poder”, incorpora essa grave e preciosa herança schopenhaueriana: ver na dimensão racional e consciente não mais do que a ponta de um iceberg cujas reais proporções estamos distantes de conhecer, pois sua base e a maior parte da sua estrutura encontram-se submersas, flutuando sobre o fundo sem fundo dos abismos oceânicos. “O pensar que se torna *consciente* é apenas a parte menor, a mais superficial, a pior, digamos”, porque se encontra restrito a “palavras”, “olhares”, “toques”, “gestos”, “signos de comunicação”<sup>198</sup>.

A vida consciente, a razão, a lógica, o pensamento, o conhecimento, são apenas efeitos de superfície do longo embate conflituoso de instintos e impulsos diversos, diferentes, contraditórios que se entrecortam e entrecruzam. Que seria o “conhecer” se não “um resultado dos diferentes e contraditórios impulsos de querer zombar, lamentar, maldizer?”<sup>199</sup>

Antes que seja possível um conhecer, cada um desses impulsos tem de apresentar sua visão unilateral da coisa ou evento; depois vem o combate entre essas unilateralidades, dele surgindo aqui e ali um meio-termo, uma tranquilização, uma justificação para os três lados, uma espécie de justiça e de contrato. (...) A nós nos chega à consciência apenas as últimas cenas de conciliação e de ajuste de contas desse longo processo.<sup>200</sup>

Antecipando um saber que, algumas décadas depois a psicanálise viria a desenvolver, consolidar e mesmo popularizar, Nietzsche faz derivar o pensamento consciente de um fundo inconsciente:

Por longo período o pensamento consciente foi tido como o pensamento em absoluto: apenas agora começa a raiar para nós a verdade de que a atividade de nosso espírito ocorre, em sua maior parte, de maneira inconsciente e não sentida por nós.<sup>201</sup>

Muitas dessas “forças” e “impulsos” necessários ao pensamento científico, isto é, à atividade racional e consciente, atuaram isoladamente, por longo tempo,

198 GC, § 354

199 GC, § 333

200 GC, § 333

201 GC, § 333

“como venenos”: “o impulso de duvidar, de negar, o de aguardar, o de juntar, de dissolver. Muitas hecatombes humanas ocorreram, até esses impulsos chegarem a aprender sua coexistência” pondo-se a serviço de “uma força organizadora dentro de um ser humano”<sup>202</sup>. “Assim como o ato de nascer não conta no processo e no progresso geral da hereditariedade, também 'estar consciente' não se opõe de algum modo decisivo ao que é instintivo”. Há uma “herança” instintivo-pulsional atuante no fundo dos processos conscientes, de modo que “a maior parte do pensamento consciente deve ser incluída entre as atividades instintivas”. O pensamento consciente é “secretamente guiado e colocado em certas trilhas” pelos instintos.<sup>203</sup>

Diferentemente da tradição metafísica socrática-platônica e moderna, o humano não tem no conhecimento e no saber sua determinação essencial, não é redutível a um “aparelho de conhecimento”, a “algo que pensa”, a uma “substância pensante”. Pelo contrário: “o curso dos pensamentos e inferências lógicas, em nosso cérebro atual, corresponde a um processo e uma luta entre impulsos que, tomados separadamente são todos muito ilógicos e injustos”, uma luta da qual “habitualmente experimentamos apenas o resultado”<sup>204</sup>. Foucault descreve esse mecanismo de maneira magistral em seu *A verdade e as formas jurídicas*:

O conhecimento tem relação com os instintos, mas não pode estar presente neles, nem mesmo por ser *um* instinto entre os outros; o conhecimento é simplesmente o resultado do jogo, do afrontamento, da junção, da luta e do compromisso entre os instintos. É porque os instintos se encontram, se batem e chegam, finalmente, ao término de suas batalhas, a um compromisso, que algo se produz. Este algo é o conhecimento. (...)

O conhecimento tem por fundamento, por base e por ponto de partida os instintos, mas instintos em confronto entre si, de que ele é apenas o resultado, em sua superfície. O conhecimento é como um clarão, como uma luz que se irradia, mas que é produzido por mecanismos ou realidades que são de natureza totalmente diversa. O conhecimento é o efeito dos instintos, é como um lance de sorte, ou como o resultado de um longo compromisso. Ele é ainda, diz Nietzsche, como “uma centelha entre duas espadas”, mas que não é do mesmo ferro que as duas espadas.<sup>205</sup>

Segundo Nietzsche, tem faltado aos filósofos fundamentalmente o “*espírito histórico*”. Pensando “de maneira *essencialmente* a-histórica”<sup>206</sup>, tomam o homem em sua forma mais recente como medida eterna e estável para a totalidade do

202 GC, § 113

203 BM, § 3

204 GC, § 111

205 FOUCAULT, M., *A verdade e as formas jurídicas*, p. 26

206 GM, I, § 2

desenvolvimento humano. É o que Nietzsche chama “Defeito hereditário dos filósofos” em *Humano, Demasiado Humano*:

Todos os filósofos têm em comum o defeito de partir do homem atual e acreditar que, analisando-o, alcançam seu objetivo. Involuntariamente imaginam “o homem” como uma *aeterna veritas*, como uma constante em todo o redemoinho, uma medida segura das coisas. Mas tudo o que o filósofo declara sobre o homem, no fundo, não passa de testemunho sobre o homem de um espaço de tempo *bem limitado*. Falta de sentido histórico é o defeito hereditário de todos os filósofos; inadvertidamente, muitos chegam a tomar a configuração mais recente do homem, tal como surgiu sob a pressão de certas religiões e mesmo de certos eventos políticos, como a forma fixa de que se deve partir. Não querem aprender que o homem veio a ser, e que mesmo a faculdade de cognição veio a ser; enquanto alguns deles querem inclusive que o mundo inteiro seja tecido e derivado dessa faculdade de cognição. —Mas tudo o que é *essencial* na evolução humana se realizou em tempos primitivos, antes desses quatro mil anos que conhecemos aproximadamente; nestes o homem já não deve ter se alterado muito. O filósofo, porém, vê “instintos” no homem atual e supõe que estejam entre os fatos inalteráveis do homem, e que possam então fornecer uma chave para a compreensão do mundo em geral: toda a teleologia se baseia no fato de se tratar o homem dos últimos quatro milênios como um ser *eterno*, para o qual se dirigem naturalmente todas as coisas do mundo, desde o seu início. Mas tudo veio a ser; *não existem fatos eternos*; assim como não existem verdades absolutas. — Portanto, o *filosofar histórico* é doravante necessário, e com ele a virtude da modéstia.<sup>207</sup>

Esta importantíssima passagem, da qual em geral destaca-se uma já célebre frase: “não existem fatos eternos; assim como não existem verdades absolutas”, contém, se observarmos atentamente, os traços fundamentais do projeto de pensamento que Nietzsche desenvolveria daí por diante e que tem como um de seus marcos a obra *A genealogia da moral*. Poucos filósofos modernos – e mesmo muitos contemporâneos – resistiriam à crítica presente nessa passagem: o humano essencialmente caracterizado pela “razão”, pela “consciência”, pelo “pensamento”, pela “liberdade”, pela “responsabilidade”, ou mesmo pela “linguagem”, pela “compreensão”, pela “simbolização” e pelo âmbito do “sentido”, expressa apenas, em cada um desses casos, a des-historicização do humano tomando-se por base tão somente as últimas épocas do seu desenvolvimento.

Como antídoto para essa des-historicização Nietzsche propõe um “filosofar histórico”<sup>208</sup>. Filosofar radicalmente histórico que, na contramão das “Filosofias da História” de Kant e Hegel, nada tem a ver com uma investigação científica visando

207 HH, § 2

208 HH, § 2

a descoberta do “fio condutor” de uma linearidade racionalmente compreensível por baixo da aparente aleatoriedade da “História Universal”. Isso corresponderia a encontrar, uma vez mais, o sentido “a-histórico” – porque dado desde sempre – da História. Um filosofar radicalmente histórico se manifesta encarnado naquela que será talvez a maior contribuição de Nietzsche para a posteridade: o método genealógico.

A mais precisa definição do que Nietzsche compreende por “genealogia” encontra-se condensada no parágrafo 12 da segunda dissertação de *A genealogia da moral*. Acompanhemos a longa, porém indispensável citação:

Não há princípio mais importante para toda ciência histórica do que este, que com tanto esforço se conquistou, mas que também *deveria* estar realmente conquistado – o de que a causa da gênese de uma coisa e a sua utilidade final, a sua efetiva utilização e inserção em um sistema de finalidades, diferem *toto coelo*; de que algo existente, que de algum modo chegou a se realizar, é sempre reinterpretado para novos fins, requisitado de maneira nova, transformado e redirecionado para uma nova utilidade, por um poder que lhe é superior; de que todo acontecimento do mundo orgânico é um *subjuar* e *assenhorear-se*, e todo subjuar e assenhorar-se é uma nova interpretação, um ajuste, no qual o “sentido” e a “finalidade” anteriores são necessariamente obscurecidos e obliterados. Mesmo tendo-se compreendido bem a *utilidade* de um órgão fisiológico (ou de uma instituição de direito, de um costume social, de um uso político, de uma determinada forma nas artes ou no culto religioso), nada se compreendeu acerca de sua gênese (...). Mas todos os fins, todas as utilidades são apenas *indícios* de que uma vontade de poder se assenhou de algo menos poderoso e lhe imprimiu o sentido de uma função; e toda a história de uma “coisa”, um órgão, um uso, pode desse modo ser uma ininterrupta cadeia de signos de sempre novas interpretações e ajustes, cujas causas nem precisam estar relacionadas entre si, antes podendo se suceder e substituir de maneira meramente casual. Logo, o “desenvolvimento” de uma coisa, um uso, um órgão, é tudo menos o seu *progressus* em direção a uma meta, menos ainda um *progressus* lógico e rápido, obtido com um dispêndio mínimo de forças – mas sim a sucessão de processos de subjugamento que nela ocorrem, mais ou menos profundos, mais ou menos interdependentes, juntamente com as resistências que a cada vez encontram, as metamorfoses tentadas com o fim de defesa e reação, e também os resultados de ações contrárias bem-sucedidas. Se a forma é fluida, o “sentido” é mais ainda.<sup>209</sup>

No método genealógico, parte-se já da impossibilidade do “em-si”, isto é, da compreensão fundamental de que o real é relacional. A relação, porque condiciona, determina e limita é já compreendida como relação de poder. Sendo assim, compreende-se de saída que toda configuração que se pretende existindo e subsistindo “em si” e “por si” mesma, em perfeita unidade, simplicidade e

identidade consigo mesma, é antes disso apenas configuração relacional, isto é, produzida, conformada e sustentada por uma rede multifária de relações de poder de diversas ordens que, num jogo conflituoso complexo, o qual envolve dominações, negociações, imposições e resistências, permanece temporariamente estável numa dada tensão insolúvel de forças.

### 3.2 A vontade de poder

Na maturidade de Nietzsche, isto é, em seus últimos e incrivelmente fecundos anos produtivos, o conceito de *vontade de poder*, com primeiras aparições tímidas, porém memoráveis em *Zarathustra*, progressivamente vai tomando forma, criando raízes, raízes que se espalham e passam a atravessar todas as obras de Nietzsche, até que se torna o cerne do seu pensamento e da sua compreensão de mundo. De *Além do Bem e do Mal* a *Ecce Homo*, mesmo quando o conceito não é usado, é ele que no fundo atua como princípio ordenador, configurador, estruturante da rede de aforismos. Nietzsche bem o sabe. As reflexões sobre a vontade de poder e suas tantas e tão graves consequências tomam conta das suas anotações dessa época. Ele prepara cuidadosamente uma obra, uma obra monumental em quatro atos (I. O niilismo europeu; II. Crítica dos mais altos valores até hoje; III. Princípio de uma nova valorização; IV Cultura e cultivo) – uma tetralogia dionisíaca? –, o *gran finale* de sua Filosofia. Seu título deverá ser *A vontade de poder – ensaio de tresvalorização de todos os valores*, como ele revela em suas cartas, em suas anotações e na penúltima seção de *A genealogia da moral*<sup>210</sup>.

A obra não é realizada. A saúde e o destino não permitem. Peter Gast, o fiel companheiro e Elisabeth Nietzsche, a irmã, organizam um esboço da obra a partir de fragmentos e anotações e a publicam após a morte de Nietzsche – primeiro em 1901, com 687 aforismos, depois em 1906, com 1067. A legitimidade desta compilação foi longamente questionada, devido ao aberto envolvimento de Elisabeth com o nacional-socialismo, o que levanta suspeitas de má fé nas divergências encontradas entre suas transcrições e os originais. Hoje contamos com a edição crítica dos fragmentos póstumos devidamente organizada por Colli e

Montinari. No entanto, se a “obra” *A vontade de poder* não chegou a existir, seu plano existe e nos mostra a centralidade que o próprio Nietzsche atribuía ao conceito de *vontade de poder* em seus últimos anos produtivos.

Mas, e o subtítulo? De que maneira corresponde e se coaduna à vontade de poder, conceito que dá nome à obra, para que lhe sirva como complemento, desenvolvimento, subtítulo? O que pode significar a *tresvalorização de todos os valores* e que relação, que íntima relação – entre título e subtítulo – ela pode ter com a *vontade de poder*? Em alemão se diz *Umwertung der Werte*. O prefixo *um*, segundo Paulo Cesar Souza significa “movimento circular, retorno, queda ou mudança”. Já o português *tres* ou *trans* expressa um “movimento para além ou através de”<sup>211</sup>. Trata-se, portanto, de um retorno valorativo sobre todos os valores; um movimento circular valorativo, um retornar sobre si mesmos de todos os valores; mas trata também da queda e da mudança valorativa de todos os valores. Isso num movimento de travessia, que trespassa e transpassa, para além e/ou através de todos os valores. Não se trata, portanto, de uma simples *inversão* de valores – expressão da moda no nosso conturbado século XXI – mas, de um retorno – uma retomada? – valorativo sobre os valores que os trespassa – como uma espada? Provocando nesse trespassar a sua “queda”? –, que trespassando, os atravessa – como se atravessa um caminho, um vale ou um deserto? – e que atravessando os ultrapassa. Decerto que os valores vigentes, os “mais altos valores até hoje”, são os valores da tradição metafísica. Em que medida pode a *vontade de poder* efetivar esse retorno sobre a tradição metafísica? Essa retomada da tradição metafísica que a trespassa, a atravessa e a ultrapassa? Acompanhemos o desenvolvimento do conceito.

É inegável a influência de Schopenhauer sobre o conceito de vontade de poder. Afinal, como nos esforçamos para demonstrar ao longo de todo o primeiro capítulo, foi ele o primeiro pensador a alçar ao primeiro plano, em sua compreensão de mundo, esta estranha dimensão que é a da *vontade* – a qual ele também chamará “querer”, “desejo”, “esforço”. Trata-se de uma dimensão *estranha*, na medida em que não se deixa capturar pelos esquemas dualistas-excludentes da metafísica tradicional e, com isso, não se deixa reduzir ao domínio da razão. Muito pelo contrário: é a própria dimensão da *vontade* que *funda* – que dá origem, que constitui o fundo – a dimensão da razão. Vontade, por fim, enquanto essência universal,

deixa de estar submetida ao sujeito ou indivíduo – como vontade ou vontades de alguém – passando a ser compreendida como querer, esforço ou desejo essencial que tudo atravessa e constitui – inclusive o indivíduo. Num dos mais respeitados e completos dicionários de Filosofia da atualidade, Niccola Abbagnano nos fornece essa definição original da vontade a partir de Schopenhauer e, nesse traço fundamental, seguida por Nietzsche:

nas expressões Vontade de viver e Vontade de potência, a Vontade é entendida no sentido mais geral. A Vontade de viver que, segundo Schopenhauer, é o número do mundo, nada tem de racional. (...) Analogamente, Vontade de potência é, segundo Nietzsche, um impulso fundamental que nada tem de causação racional<sup>212</sup>.

Nietzsche, no entanto, diverge de Schopenhauer em alguns aspectos fundamentais que iremos explorar a seguir.

Uma das maiores dificuldades no estudo do conceito de *vontade de poder* se deve ao fato de que somente em uma oportunidade, a saber, nas seções 19 e 36 de *Além do Bem e do Mal*, Nietzsche se preocupa e *demonstrar* a gênese do conceito, bem como em indicar em que medida se faz possível sua formulação. Isto é, somente nestes dois aforismos profundamente interligados, Nietzsche nos permite vislumbrar caminhos para responder – caminhos, não respostas propriamente ditas – às seguintes questões: com que direito podemos postular uma vontade de poder? Qual o estatuto mesmo da vontade de poder? Será uma verdade em si? Será uma invenção? Uma interpretação? Uma hipótese? Uma crença? Em qualquer desses casos, restaria ainda perguntar: Mas, como se chega, afinal, a essa verdade, invenção, interpretação, hipótese ou crença? Através da observação dos fenômenos e da experiência sensível? Através de uma intuição? De uma revelação? De um rigoroso procedimento racional-causal? De um método? De uma introspecção intelectual? Enfim, qual poderia ser o status onto-epistemológico da vontade de poder?

A primeira aparição do conceito, em *Assim falava Zaratustra*, ocorre no capítulo “Dos mil e um fins”, em relação à “criação de valores” pelos povos. Os valores de um povo expressam a “voz de sua vontade de poder”: “Sobre cada povo está suspenso um quadro de bens. É o quadro, se vê, de suas vitórias sobre si mesmo; é a voz de sua vontade de poder”<sup>213</sup>.

212 ABBAGNANO, N., *Dicionário de Filosofia*, p. 1026

213 ZA, *Dos mil e um fins*

Já no capítulo “Da vitória sobre si próprio”, Zaratustra dirige-se aos sábios insignes “Chamais ‘vontade de verdade’, sábios insignes, o que vos impele e vos excita?”<sup>214</sup>. E o próprio Zaratustra responde:

Vontade de tornar concebível tudo o que existe, assim chamo, eu, vossa vontade.

Primeiro, quereis tornar pensável tudo o que existe porque duvidais, com justa desconfiança, que pensável já o seja.

Mas tudo o que existe deve também se adaptar e se curvar! Assim o quer vossa vontade. Que tudo o que existe se humilhe e se submeta ao espírito como seu espelho e sua imagem

É essa toda a vossa vontade, sábios insignes, uma vontade de poder e mesmo quando falais do bem e do mal e das apreciações de valores. (...)

Os não sábios, todavia, o povo, são semelhantes ao rio sobre o qual avança um barquinho e nesse barquinho vão, solenes e mascaradas, as apreciações de valores.

Sobre o rio do futuro, pusestes vossa vontade e vossos valores. Uma velha vontade de poder, isso é o que o povo me revela, aquilo que o povo considera bom e mau.

Fostes vós, os mais sábios, que instalastes esses passageiros nesse barquinho e lhes destes pompa e nomes suntuosos, vós mesmos e vossa vontade dominadora<sup>215</sup>.

Resistamos à tentadora imersão interpretativa neste complexo discurso de Zaratustra. Nossa intenção, por enquanto, é apenas mostrar como o conceito de *vontade de poder* aparece em *Zaratustra* sem que haja qualquer preocupação com sua demonstração ou justificação. Assim como em “Da vitória sobre si próprio”, o conceito aparece como uma espécie de “revelação” que a própria vida lhe confia em segredo, uma vez que ele “penetra” “no próprio coração da vida e até as raízes do seu coração”: “Onde quer que encontrasse o que é vivo, encontrei vontade de poder”<sup>216</sup>. E é a própria vida que confia a Zaratustra seu segredo: “eu sou aquela que deve sempre superar-se a si mesma”<sup>217</sup>.

Podemos notar que já há entre esses dois capítulos uma ampliação da abrangência do conceito de um nível estritamente “antropológico” para um nível “orgânico”. No entanto, no primeiro, nenhuma explicação é dada quanto à legitimidade de sua aplicação – o que, obviamente, nem sempre é possível e/ou desejável devido ao tom de “pregação” dos discursos de Zaratustra. No segundo, há uma explicação metaforicamente mística: ao penetrar no coração da vida, ela lhe concede por meio de uma revelação o seu segredo. Nos infindáveis fragmentos

214 ZA, *Da vitória sobre si próprio*

215 ZA, *Da vitória sobre si próprio*

216 ZA, *Da vitória sobre si próprio*

217 ZA, *Da vitória sobre si próprio*

póstumos que tratam do conceito, a *vontade de poder* é exhaustivamente definida, aplicada, seu modo de funcionamento minuciosamente investigado, suas graves consequências rigorosamente extraídas, mas em nenhum dos fragmentos há a preocupação de explicar como se chegou ao conceito e qual a legitimidade de sua aplicação. É somente em *Além do Bem e do Mal* que Nietzsche se ocupara da demonstração e justificação do conceito de *vontade de poder*. Isso especialmente nos aforismos 19 – pela via negativa, afastando-se da acepção schopenhaueriana – e finalmente no aforismo 36 pela via positiva.

No aforismo 19, Nietzsche explica em que sentido sua concepção de *vontade* se distancia daquela de Schopenhauer. Acompanhemos com atenção: Os filósofos “costumam falar da vontade como se ela fosse a coisa mais conhecida do mundo; Schopenhauer deu a entender que apenas a vontade é realmente conhecida por nós, conhecida por inteiro, sem acréscimo ou subtração”. Lembremos que, para Schopenhauer a via privilegiada de acesso ao *em si* do mundo é o próprio corpo do sujeito, no qual, enquanto objeto imediato para si, através do próprio ato de “querer” que experimenta em si, o sujeito tem acesso ao conhecimento imediato da vontade. “Mas sempre quer me parecer que também nesse caso Schopenhauer fez apenas o que os filósofos costumam fazer: tomou um *preconceito popular* que subjugou e o exagerou”. Vejamos porquê:

Querer me parece, antes de tudo, algo *complicado*, algo que somente como palavra constitui uma unidade – e precisamente nesta palavra se esconde o preconceito popular que subjugou a cautela sempre inadequada dos filósofos. Ao menos uma vez sejamos cautelosos, então; sejamos “afilosóficos” – digamos que em todo querer existe, primeiro, uma pluralidade de sensações, a saber, a sensação do estado que *se deixa*, a sensação do estado para o qual se *vai*, a sensação desse “deixar” e “ir” mesmo, e ainda uma sensação muscular concomitante, que, mesmo sem movimentarmos “braços e pernas”, entra em jogo por uma espécie de hábito, tão logo “queremos”.<sup>218</sup>

Logo, “querer” não é uma unidade simples, mas algo essencialmente “complicado” que envolve em primeiro lugar uma “pluralidade de sensações”.

Portanto, assim como sentir, aliás muitos tipos de sentir, deve ser tido como ingrediente do querer, do mesmo modo, e em segundo lugar, também o pensar: em todo ato de vontade há um pensamento que comanda; – e não se creia que é possível separar tal pensamento do “querer”, como se então ainda restasse uma vontade”.<sup>219</sup>

218 BM, § 19

219 BM, § 19

Para compreender em que sentido aqui se fala em “pensamento”, ou ao menos para termos clareza quanto à maneira como *não* devemos compreender aqui “pensamento”, é preciso voltar brevemente em aforismos anteriores em que – provavelmente não por acaso – a questão do pensar foi abordada. No aforismo 16, marcando também sua diferença em relação a Schopenhauer, Nietzsche o aproxima de Descartes quanto à autoapreensão imediata do sujeito enquanto imediatamente presente a si. Somente que enquanto para Descartes essa certeza autoasseguradora se dá por meio do “eu penso”, no caso de Schopenhauer ela é obtida por meio do “eu quero”.

Ainda há alguns ingênuos observadores de si mesmos que acreditam existir “certezas imediatas”; por exemplo, “eu penso”, ou, como era a superstição de Schopenhauer, “eu quero”: como se aqui o conhecimento apreendesse seu objeto puro e nu, como “coisa em si”, e nem de parte do sujeito nem de parte do objeto ocorresse uma falsificação. Repetirei mil vezes, porém, que “certeza imediata”, assim como “conhecimento absoluto” e “coisa em si”, envolve uma *contradictio in adjecto*: deveríamos nos livrar, de uma vez por todas, da sedução das palavras! Que o povo acredite que conhecer é conhecer até o fim; o filósofo tem de dizer a si mesmo: se decomponho o processo que está expresso na proposição “eu penso”, obtenho uma série de afirmações temerárias, cuja fundamentação é difícil, talvez impossível – por exemplo, que sou *eu* que pensa, que tem de haver necessariamente um algo que pensa, que pensar é atividade e efeito de um ser que é pensado como causa, que existe um “Eu”, e finalmente que já está estabelecido o que designar como pensar – que eu *sei* o que é pensar. Pois se eu já não tivesse me decidido comigo a respeito, por qual medida julgaria que o que está acontecendo não é talvez “sentir”, ou “querer”?<sup>220</sup>

A autoapreensão de si enquanto sujeito do pensamento ou sujeito do querer não passaria, assim, de uma “ingenuidade”. Porque essa “apreensão”, se tentamos analisá-la com um pouco mais de atenção, nada tem de “imediata”, ou seja, ela é inteiramente *mediada* por juízos, crenças, conceitos – e preconceitos – metafísicos tais como os descritos por Nietzsche.

No aforismo 17, Nietzsche dá sequência à sua crítica do “eu penso” como certeza imediata:

um pensamento vem quando quer, e não quando “eu” quero; de modo que é um *falseamento* da realidade efetiva dizer: o sujeito “eu” é a condição do predicado “penso”. Isso pensa: mas que este “isso” seja precisamente o velho e decantado “eu” é, dito de maneira suave, apenas uma suposição,

uma afirmação, e certamente não uma “certeza imediata”. E mesmo com “isso pensa” já se foi longe demais.<sup>221</sup>

Já se foi longe demais porque mesmo com o “isso pensa” já nos enredamos previamente nas teias da metafísica tradicional, porquanto já pressupomos que pensar é uma atividade, que sabemos o que é pensar, que uma atividade exige uma causa, que a causa seja algo (“isso”). Mas o “pensar” em Nietzsche não é uma atividade intelectual do sujeito, mas um embate complexo de impulsos que buscam impor seu domínio uns sobre os outros e que, neste processo, estabelecem hierarquias entre si. Processo este – o pensar – que ocorre predominantemente de maneira inconsciente, sendo o que se apresenta à consciência apenas a “ponta do iceberg” ou os “resultados parciais” do conflito pulsional. No próprio aforismo 3 do livro em questão, Nietzsche afirma que “a maior parte do pensamento consciente deve ser incluída entre as atividades instintivas”, de modo que “o pensamento de um filósofo é secretamente guiado e colocado em certas trilhas pelos seus instintos”<sup>222</sup>.

Com isso, prossigamos: “Em terceiro lugar, a vontade não é apenas um *complexo* de sentir e pensar, mas sobretudo um *afeto*: aquele afeto do comando”. O que isso significa se torna mais claro a seguir:

O que é chamado “livre arbítrio” é, essencialmente, o afeto de superioridade em relação àquele que tem de obedecer: “eu sou livre, 'ele' tem de obedecer” – essa consciência se esconde em toda vontade, e assim também aquele retesamento da atenção, o olhar direto que fixa exclusivamente uma coisa, a incondicional valoração que diz “isso e apenas isso é necessário agora”, a certeza interior de que haverá obediência, e o que mais for próprio da condição de quem ordena. Um homem que *quer* – comanda algo dentro de si que obedece, ou que ele acredita que obedece. Mas agora observem o que é mais estranho na vontade – nessa coisa tão múltipla, para a qual o povo tem uma só palavra: na medida em que, no caso presente, somos ao mesmo tempo a parte que comanda e a parte que obedece, e como parte que obedece conhecemos as sensações de coação, sujeição, pressão, resistência, movimento, que normalmente têm início logo após o ato da vontade,<sup>223</sup>

Há uma dualidade fundamental no processo do querer. Para falar com mais propriedade, há uma multiplicidade fundamental – uma multiplicidade de pulsões conflitantes e ávidas por domínio e comando – que em seu embate acabam por

221 BM, § 17

222 BM, § 3

223 BM, § 19

estabelecer uma hierarquia em que os impulsos dominantes *comandam* e os impulsos dominados *obedecem* – fundando assim uma dualidade intrínseca ao processo que muito simploriamente chamamos “querer” ou “vontade”. O “livre-arbítrio”, portanto, não passa da identificação egoica com os impulsos vencedores, a despeito do fato de que experimentamos também toda a coerção sofrida pelos dominados. Não há dúvida de que por prazer, obrigação ou genuína curiosidade, o leitor poderia dizer que *quer* ler esse texto nesse exato momento. No entanto, quanta sujeição há nesse simples ato: o corpo deve permanecer quieto, a vista deve ser forçada a se concentrar nessas palavras, outros “desejos” que se interponham e perturbem a leitura devem ser silenciados.

No entanto,

Na medida em que, por outro lado, temos o hábito de ignorar e nos enganar quanto a essa dualidade, através do sintético conceito de “eu”, toda uma cadeia de conclusões erradas e, em consequência, de falsas valorações da vontade mesma, veio se agregar ao querer – de tal modo que o querente acredita, de boa-fé, que o querer *basta* para agir. Como, na grande maioria dos casos, só houve querer quando se podia *esperar* também o efeito da ordem – isto é, a obediência, a ação – a *aparência* traduziu-se em sensação, como se aí houvesse uma *necessidade de efeito*; em suma, o querente acredita, com elevado grau de certeza, que vontade e ação sejam, de algum modo, a mesma coisa – ele atribui o êxito, a execução do querer, à vontade mesma, e com isso goza de um aumento da sensação de poder que todo êxito acarreta. “Livre-arbítrio” é a expressão para o multiforme estado de prazer do querente, que ordena e ao mesmo tempo se identifica com o executor da ordem – que, como tal, goza também do triunfo sobre as resistências, mas pensa consigo que foi sua vontade que as superou.<sup>224</sup>

Os impulsos dominantes comandam, os impulsos subjogados obedecem – sejamos claros: num arranjo temporário. Não serão sempre os mesmos comandantes nem sempre os mesmos comandados. Como o conceito de “eu” enquanto identidade única essencial ignora essa diferença, há uma dupla identificação: primeiro com os instintos dominantes: “eu quero”, depois com os instintos dominados que, obedientes, procedem à realização da ação. Mas, neste último caso, a identificação se dá como se tudo fosse um processo único, o mesmo processo em que “eu quero e realizo meu querer porque quero”. A sensação de prazer – decorrente do aumento da sensação de poder – que se segue ao ato, reforça essa avaliação errônea e, com ela, a ilusão do “livre-arbítrio” do sujeito.

Desse modo “o querente junta as sensações de prazer dos instrumentos executivos bem sucedidos, as 'subvontades' ou 'sub-almas' (...) à sua sensação de prazer como aquele que ordena”, pois “nosso corpo é apenas uma estrutura social de muitas almas”<sup>225</sup>. Já se compreende o que Nietzsche quer dizer com isso: os impulsos são “almas” – à medida que constituem um “ânimo” para isso ou aquilo. Como eles – através de embates e processos conflituosos – estabelecem estruturas hierárquicas de domínio, pode-se falar numa “estrutura social de muitas almas”. Vejam que tanto o “eu” psicológico – intelectual, espiritual, nos moldes cartesianos – quanto o “eu” biológico – o “corpo” – são reconduzidos à dimensão pulsional. Ou seja, segundo a exposição de Nietzsche não há “espírito em si” e nem “corpo material em si”: há complexidades pulsionais que se organizam em configurações hierárquicas de domínio constituindo uma “estrutura social de muitas almas”, enquanto a “alma”, por sua vez, é compreendida como uma “estrutura social dos impulsos e afetos”<sup>226</sup> (BM, §12). O que o filósofo à custa de intrincados encadeamentos lógicos pena para esboçar, Fernando Pessoa expõe com clareza e leveza invejáveis nos 16 primeiros versos de *Não sei quantas almas tenho*<sup>227</sup>:

Não sei quantas almas tenho.  
 Cada momento mudei.  
 Continuamente me estranho.  
 Nunca me vi nem acabei.  
 De tanto ser, só tenho alma.  
 Quem tem alma não tem calma.  
 Quem vê é só o que vê,  
 Quem sente não é quem é,  
  
 Atento ao que sou e vejo,  
 Torno-me eles e não eu.  
 Cada meu sonho ou desejo  
 É do que nasce e não meu.  
 Sou minha própria paisagem;  
 Assisto à minha passagem,  
 Diverso, móbil e só,  
 Não sei sentir-me onde estou.

Temos agora uma certa clareza quanto aos pontos em que Nietzsche pretende se afastar de Schopenhauer, isto é, pela via de exposição negativa, nos aproximamos da compreensão da maneira como Nietzsche *não* quer que a *vontade de poder* seja concebida. Passemos agora à interpretação do aforismo 36, no qual Nietzsche

225 BM, § 19

226 BM, § 12

227 PESSOA, F., *Não sei quantas almas tenho*

apresenta a raríssima preocupação de demonstrar e justificar o conceito de *vontade de poder*. Já adiantamos que se trata de um aforismo difícilimo de ser interpretado, por apresentar uma extrema sofisticação metodológica e uma quantidade considerável de informações importantíssimas e interconectadas. Devido ao seu alto grau de complexidade e dificuldade, a maioria dos comentadores – incluindo os mais renomados – passa direto por ele, apresentando alguns poucos fragmentos mais compreensíveis e encerrando com a já muito famosa, porém não tão fácil quanto parece, última frase do aforismo<sup>228</sup>: “O mundo visto de dentro, o mundo definido e designado conforme o seu 'caráter inteligível' – seria justamente 'vontade de poder', e nada mais”<sup>229</sup>. Por isso mesmo, vale destacar a tentativa de Eder Corbanezi em seu artigo *Uma leitura acerca da formulação da hipótese do mundo como vontade de potência no parágrafo 36 de Além de Bem e Mal de Nietzsche*.

Acompanhemos com calma o desenvolvimento do aforismo 36, já adiantando ao leitor que nem sempre seremos capazes de destrinchar suas proposições, quando nos limitaremos então a ensaiar suposições ou ao menos levantar questões problemáticas para comentadores futuros que se arrisquem nessa empreitada.

O aforismo começa da seguinte maneira:

Supondo que nada seja “dado” como real, exceto nosso mundo de desejos e paixões, e que não possamos descer ou subir a nenhuma outra “realidade”, exceto à realidade de nossos impulsos – pois pensar é apenas a relação desses impulsos entre si –: não é lícito fazer a tentativa e colocar a questão de se isso que é dado não bastaria para compreender, a partir do que lhe é igual, também o chamado mundo mecânico (ou “material”)?<sup>230</sup>

Em primeiro lugar, ressaltemos que Nietzsche toma o cuidado de começar com uma “suposição” e não com uma afirmação. A suposição consiste em que nada seja “dado” – entre aspas – de real se não nosso “mundo de desejos e paixões”, com a posterior justificativa de que não podemos “descer” ou “subir” a nenhuma outra realidade, posto que “pensar” já é em si mesmo apenas relação de impulsos entre si. Mas, em que consiste a suposição de que algo seja “dado” como real? Se levarmos em consideração a veemência das críticas das seções anteriores à noção de “certeza

228 Não se trata de um comentário simplesmente arrogante. Esse procedimento em relação ao aforismo 36 de *Além do Bem e do Mal* foi também o que eu mesmo fiz em minha Dissertação *A vontade de poder e o mundo como rede de forças*. Queremos apenas chamar a atenção para o elevado grau de dificuldade do aforismo.

229 BM, § 36

230 BM, § 36

imediate” – contra Descartes e Schopenhauer –, tudo indica que não seja esse o sentido da proposição. Talvez se trate, então, justamente de um conhecimento *mediado*, somente possível a partir de uma crítica de certos pressupostos da metafísica tradicional, tais como o “puro espírito” de um “eu” que encontra sua determinação essencial em ser “substância pensante”, bem como também o “eu” material corporal, no qual, enquanto objeto imediato, o sujeito possa ter um acesso – também imediato – ao *em si* do mundo. Essa crítica, desenvolvida por Nietzsche nas seções anteriores, conduz à abertura de uma compreensão interpretativa segundo a qual tanto o “espírito” quanto o “corpo” se revelam como conceitos simplórios e simplificadores que mascaram nossa constituição fundamental: o embate incessante de uma diversa multiplicidade de impulsos e instintos ávidos por “comando”. Embate esse através do qual tomam forma configurações hierárquicas de “mando” e “obediência”, numa espécie de sistema hierárquico organizado. Dessa forma, tanto o “eu” psicológico – espiritual, intelectual – pode ser reconduzido a essa dinâmica pulsional, quanto o “eu” corporal – material –, segundo a mesma lógica, pode ser concebido como uma “estrutura social de muitas almas”. Ou seja, é a partir dessa perspectiva – e onde há perspectiva há mediação por um contexto. Isto é, fala-se a partir de um determinado tempo, de um determinado lugar, de uma determinada configuração psicofisiológica, de uma determinada condição sociopolítica – enfim, é a partir dessa compreensão perspectiva que se pode tomar nosso “mundo de desejos e paixões”, bem como nossos “impulsos”, como a única instância “dada” como real. Não sendo possível, a partir dela, “subir” – à realidade espiritual? – nem “descer” – à realidade material? – a nenhuma outra “realidade”.

Estamos aqui diante de uma “outra” ontologia: uma ontologia em que o mundo de desejos, paixões e impulsos, isto é, essa estranha dimensão pulsional, é o único real. Não se trata de uma ontologia materialista nem espiritualista, mas de uma ontologia desse historicamente “terceiro excluído” que não se deixa reduzir nem à matéria, nem ao espírito, mas que, pelo contrário, figura como seu princípio de constituição. Mas, não avancemos muito rapidamente. No final da citação, ainda em tom de suposição, Nietzsche nos pergunta se não é “lícito” partir disso que é “dado” para compreender “a partir do que lhe é igual”, o “mundo mecânico” (ou “material”). O que Nietzsche quer dizer com esse “a partir do que lhe é igual”? As palavras seguintes nos dão uma pista. Nietzsche diz: o “mundo mecânico” e em

seguida, entre parênteses e entre aspas, o correspondente, provavelmente algo impreciso – daí o uso das aspas – do “mundo mecânico”, isto é, o mundo “material”. Ora, a “mecânica” é a ciência do movimento – seja no aspecto puramente descritivo (cinemática), seja enquanto investigação dos seus fundamentos (dinâmica) ou como apreensão das relações entre forças em estados de equilíbrio (estática). Isso quer dizer que, para Nietzsche, o caráter essencial do mundo dito “material” é a *mecânica*, isto é, o movimento e o estado estático de tensões equilibradas. Nisso precisamente o mundo mecânico seria “igual” ao nosso mundo de desejos, paixões e impulsos, cujo conhecimento envolve justamente, com a licença de falar nos termos da “física”: “cinemática”, “dinâmica” e “estática”.

A passagem seguinte do aforismo 36 parece corroborar esta interpretação. Isto é, a partir desta “homologia”, isto é, semelhança estrutural de organização, poderíamos compreender o mundo mecânico como da mesma realidade que nosso mundo pulsional:

Quero dizer, não como uma ilusão, uma “aparência”, uma “representação” (no sentido de Berkeley e Schopenhauer), mas como da mesma ordem de realidade que têm nossos afetos [*Affekt*], – como uma forma mais primitiva do mundo dos afetos, na qual ainda esteja encerrado em poderosa unidade tudo o que então se ramifica e se configura no processo orgânico (e também se atenua e se debilita, como é razoável), como uma espécie de vida instintiva, em que todas as funções orgânicas, como auto-regulação, assimilação, nutrição, eliminação, metabolismo, se acham sinteticamente ligadas umas às outras – como uma *forma prévia* da vida?<sup>231</sup>

Ou seja, de certa maneira na contramão de Schopenhauer, não pode haver um “sujeito do conhecimento” que possa dizer com propriedade: “O Mundo é minha representação”. Com essa estratégia interpretativa, Nietzsche dá um passo na direção de abolir uma das mais marcantes dualidades metafísicas ainda presentes na obra de Schopenhauer: a dualidade entre “em si” e “representação”. Segundo a suposição inicial de Nietzsche, o “mundo” não seria “representação”, mas sim “da mesma ordem de realidade” do nossos “afetos”, do nosso mundo dos “desejos”, “paixões” e “impulsos”, isso porque, tanto “nós” quanto o “mundo”, isto é, tudo o que há, se encontraria na mesma dimensão – a dimensão pulsional – isto é, encontraria como princípio estrutural de constituição a mesma dinâmica pulsional. Isso para não falar em outra dualidade opositiva muito cara à Metafísica tradicional

que é aquela entre “homem” e “natureza”, “mundo humano” e “mundo natural”.

Nas palavras muito esclarecedoras de Katia Muricy:

Habitualmente, quando se opõe natureza e cultura, está se opondo natureza e natureza humana. Isto é, existiria um domínio humano, o da atividade transformadora ou da liberdade, e o domínio oposto, da natureza, que é o da passividade e da necessidade. No pensamento moderno, as filosofias de Kant e Rousseau podem ser indicadas como exemplos de inflexões distintas da oposição que remonta à Antiguidade. Em Kant, o domínio do agir humano, a cultura entendida como o “reino dos fins” e do dever-ser, embora tenha se constituído pelo desenvolvimento das disposições naturais do homem, inaugura-se pela ruptura da natureza, domínio imutável do ser. Em Rousseau, a cultura é o esforço racional pelo qual uma verdadeira e boa natureza humana será resgatada do artificialismo da sociedade dos homens, entendida como natureza má. Esta oposição não existe para Nietzsche que antes verá nela, como se sabe, uma moralização metafísica, uma desnaturalização do real. Nietzsche afirma claramente, como se pode verificar em seus *Escritos póstumos de 1870/1873*: “Quando se fala de humanidade, temos a ideia de que ela seria exatamente o que separa e distingue o homem da natureza. Mas, na realidade, esta separação não existe: as propriedades “naturais” e aquelas que se diz serem propriamente “humanas” misturaram-se de modo indissociável”.<sup>232</sup>

O humano não é resultado privilegiado de um *design* inteligente, mas apenas mais uma espécie entre outras, constituída – como todas as outras – fundamentalmente por uma dimensão instintual. Se hoje aceitamos essa tese com alguma naturalidade, e se o próprio Nietzsche pôde chegar a expô-la em termos tão claros e decididos, é graças ao enorme impacto e influência de Darwin, que, com seu *A origem das espécies*, deu forma e legitimidade à teoria da evolução das espécies. Através do seu minucioso trabalho de pesquisa e de sua brilhante exposição, Darwin não nos deixa escolhas senão chegar “à conclusão de que as espécies não foram criadas independentemente umas das outras, mas que, como as variedades, derivam de outras espécies”<sup>233</sup>.

A própria noção de que este longo processo evolutivo se dá através da *luta* entre espécies concorrentes, numa implacável *struggle for life* terá algum impacto sobre a concepção intrinsecamente agonística de Nietzsche. No entanto, a *struggle for life* será apropriada por Nietzsche somente a partir da mediação de dos biólogos Wilhelm Roux e Henry Rolph. A concepção de Darwin, tributária da teoria malthusiana, opera com uma concepção de natureza que define as condições de

232 MURICY, K., *Nietzsche, crítico da cultura*, pp. 55-56

233 DARWIN, C., *Origem das Espécies*, p. 15

“necessidade” e “fome” como o “aspecto geral da vida”<sup>234</sup>. Nas palavras do próprio Darwin:

No capítulo seguinte consideraremos a luta pela existência entre os seres organizados em todo o mundo, luta que deve inevitavelmente fluir da progressão geométrica do seu aumento em número. É a doutrina de Malthus aplicada a todo o reino animal e a todo o reino vegetal. Como nascem muitos mais indivíduos de cada espécie, que não podem subsistir; como, por consequência, a luta pela existência se renova a cada instante, segue-se que todo o ser que varia, ainda que pouco, de maneira a tornar-se-lhe aproveitável tal variação, tem maior probabilidade de sobreviver, este ser é também objeto de uma seleção natural. Em virtude do princípio tão poderoso da hereditariedade, toda a variedade objeto da seleção tenderá a propagar a sua nova forma modificada.<sup>235</sup>

Para Nietzsche “não se pode confundir Malthus com a natureza”. A vida é antes caracterizada pela “riqueza”, “exuberância” e até mesmo pelo “absurdo esbanjamento”<sup>236</sup>.

No entanto, Nietzsche não descarta o caráter geral de *luta* como fundamento e princípio constitutivo de todo o mundo orgânico. Ele se apropria da *struggle* darwiniana através dos biólogos Roux e Rolph, como nos mostra Scarlett Marton:

Se Darwin sustentou que esta [a concorrência vital] existe entre os animais, Nietzsche afirma que está presente no próprio organismo. Ora, foi Wilhelm Roux quem lhe forneceu essa ideia. Partindo da noção darwiniana de luta, o biólogo procurou ampliar o campo de ação da teoria evolucionista: queria explicar a gênese dos organismos levando em conta as mais ínfimas partículas. Num período de crescimento, elas combateriam por espaço e, na falta de alimento, também por este. A predominância de uma espécie de partículas num organismo poderia ainda apresentar vantagens na luta contra o meio em que se achasse; neste caso, aquelas em quem se revelasse essa predominância sairiam vitoriosas no combate pela existência e proliferariam de modo mais rápido. Assim a luta das partes do organismo contribuiria mais para a evolução das espécies que a concorrência vital entre os indivíduos.

Além do trabalho de Roux, Nietzsche conheceu o tratado de Rolph sobre questões de biologia. Rolph tentou explicar a variação dos organismos por outra via: o ser vivo, alimentando-se, seria levado a absorver mais do que precisava, dada a sua insaciabilidade. Nesse processo, alguns órgãos, os de captação de alimento por exemplo, poderiam entrar em luta com outros e até incorporá-los. Mas o combate não seria motivado pela autodefesa e sim pela voracidade. Isso não impediria que, com o acúmulo de alimento, a evolução ocorresse nos organismos e, com a incorporação crescente do inorgânico pelo orgânico através das plantas, a vida tendesse a aumentar na Terra. Ora, em 1881, de Roux, Nietzsche reteve a noção de que, no próprio organismo, entre órgãos, tecidos e células,

234 CI, IX, 14, *Anti-Darwin*

235 DARWIN, *Origem das Espécies*, p. 17

236 CI, IX, 14, *Anti-Darwin*

existe concorrência vital e, em 1884, de Rolph, a noção de que a concorrência, em vez de prejudicar a vida, aumenta sua quantidade.<sup>237</sup>

No entanto, além da oposição “mundo humano” x “mundo natural”, ainda uma outra dualidade, muito discutida nos círculos científicos do século XIX seria enfrentada por Nietzsche na seção 36 de *Além do Bem e do Mal*: aquela entre “mundo orgânico” e “mundo inorgânico”. Quais as possíveis relações estruturais, pontos de passagem, homologias organizacionais entre seres “vivos” e “não-vivos”? Será o fenômeno “vida” redutível a estruturas mecânicas, físico-químicas, idênticas às que constituem e regem o chamado “mundo inorgânico”? Ou haverá entre os seres orgânicos algum tipo de qualidade ou propriedade essencial singular que os torna diferentes “por natureza” dos seres inorgânicos? Haverá alguma “força vital” especial que os anima (uma alma? Um sopro vital)? Haverá ao menos um nível organizacional diferencial que os faça merecedores de um estatuto ontológico próprio? Essas são algumas das principais inquietações que ocuparam os cientistas naturais ao longo do século XIX e que tenderam a se polarizar entre duas posições não muito rigidamente definidas, mas pendentes para um dos lados em questão: o mecanicismo e o vitalismo.

Com a suposição de uma homologia estrutural entre “humano” e “natureza”, ou, em seus termos, entre “nosso mundo de desejos e paixões” e o “mundo mecânico”, Nietzsche não apenas ressignifica a oposição metafísica entre “espírito” e “matéria” – e com ela, também “alma” e “corpo”, “sujeito do conhecimento” e “objeto da representação” – mas também a oposição entre “orgânico” e “inorgânico”, “vivo” e “não-vivo”, fazendo remontar todas essas qualificações a uma dimensão comum: a dimensão pulsional (dos “desejos”, “paixões” e “impulsos”). A única diferença entre “vivo” e “não-vivo” ou “orgânico” e “inorgânico” não seria uma diferença essencial dada a priori, mas uma diferença de complexificação organizacional das hierarquias, o que resultaria, no mundo orgânico, numa “especialização” em funções – nutrição, assimilação, auto-regulação, eliminação e metabolismo. Isto é, no “mundo orgânico” desenvolvem-se apenas “ramificações” da *struggle* instintual, já verificada no “mundo mecânico”, em funções específicas hierarquicamente fundadas.

237 MARTON, S., *Das forças cósmicas aos valores humanos*, p. 43

Nietzsche nutria uma profunda aversão ao cientificismo, isto é, à pretensão positivista de reduzir a totalidade das experiências humanas de mundo ao domínio das ciências, bem como de reduzir a totalidade dos campos do saber à exatidão do método científico, o que se exemplifica de maneira simples e bela nessa passagem de *A Gaia Ciência*, sugestivamente intitulada “*Ciência*” como preconceito:

Suponha-se que o valor de uma música fosse apreciado de acordo com o quanto dela se pudesse contar, calcular, pôr em fórmulas – como seria absurda uma tal avaliação “científica” da música! O que se teria dela apreendido, entendido, conhecido? Nada, exatamente nada daquilo que nela é de fato música.<sup>238</sup>

No entanto, sabemos também que Nietzsche era um grande admirador e aplicado estudioso das ciências naturais, fazendo questão de colocar-se à par das principais discussões desta área em sua época. Quanto a isso, a seguinte passagem de Scarlett Marton não nos deixa dúvidas:

Charles Andler é um dos primeiros a alertar para o interesse que nutre pelas ciências da natureza. Faz ver que, muito cedo, ele iniciou os estudos científicos. Em 1868, nos trabalhos sobre Demócrito, já acreditava que o pensamento grego inventara quase todas as hipóteses da ciência moderna. A partir de 1872, passou a dedicar-se à física geral, à química e à biologia; por volta de 1881, emprestou novo alento às pesquisas científicas. Karl Schlechta também salienta o importante papel que as ciências naturais e experimentais desempenharam em sua filosofia. Mostra que, na juventude, ele foi fortemente marcado pela “História do materialismo” de Lange, entrando em contato com as diversas correntes que permeavam a investigação científica. Lembra, ainda, a influência decisiva que o amigo Peter Gast exerceu quanto às suas leituras nessa área. Além de Andler, encarado por alguns sobretudo como biógrafo, e Schlechta, visto por outros como editor da obra, Karl Löwith, comentador respeitável, aponta as relações de Nietzsche com as ciências da natureza. Refere-se a seu projeto de voltar à universidade, em Viena ou Paris, para estudar física e matemática, tendo em vista embasar nas ciências as suas ideias<sup>239</sup>.

Tendo em mente esse vivo interesse de Nietzsche nas Ciências Naturais, prossigamos com a seção 36 de *Além do Bem e do Mal*. Ele acabara de levantar a hipótese da legitimidade de uma tentativa de compreender como da “mesma ordem de realidade” nosso mundo pulsional e o mundo mecânico.

Afinal, não é apenas lícito fazer essa tentativa: é algo imposto pela consciência do *método*. Não admitir várias espécies de causalidade enquanto não se leva ao limite extremo (– até ao absurdo, diria mesmo) a tentativa de se contentar com uma só: eis uma moral do método, à qual

238 GC, § 373

239 MARTON, S., *Das forças cósmicas aos valores humanos*, p. 14

ninguém se pode subtrair hoje; – ela se dá “por definição”, como diria um matemático.<sup>240</sup>

Essa passagem causa imediatamente no leitor, habituado às obras de Nietzsche, uma profunda inquietação. Aqui, afinal, Nietzsche fundamenta sua posição na “imposição” de uma “consciência do método”, uma “moral do método” à qual “ninguém pode se subtrair hoje”, que se dá “por definição” e que consiste em não admitir múltiplas causas enquanto não se levou “até ao absurdo” a tentativa de reter apenas uma causa. Que a “imposição” de uma “consciência” “moral” do “método” seja levantada por Nietzsche num sentido estritamente positivo causa enorme estranheza, já que todos estes termos, bem como seus pressupostos e implicações, são alvos frequentes de suas mais duras críticas. Diante dessa estranheza nos sentimos impelidos a pesquisar o sentido da afirmação de Nietzsche, bem como a desvendar, em primeiro lugar, qual seria esse “método” ao qual ele se refere, cujo princípio consiste numa economia causal minimalista.

Como vimos anteriormente, apesar de ser um crítico ferrenho do cientificismo, Nietzsche nutria grande admiração pelas Ciências Naturais, às quais sabemos que dedicou boa parte do seu tempo de estudos, pondo-se sempre a par das principais problemáticas da área. Podemos dizer, a partir de nossas pesquisas, que o “minimalismo causal” a que Nietzsche se refere como norte metodológico não é de todo estranho ao *Zeitgeist* de sua época. Quando acompanhamos o processo de desenvolvimento do conceito físico de “energia”, por exemplo, notamos uma preocupação em reduzir as possibilidades de explicação ontológicas ao mínimo possível, ou, preferencialmente, a apenas uma.

Todo o desenvolvimento que aqui se segue acerca de conceitos da ciência Física foi baseado no texto *Introdução ao conceito de Energia* de Alessandro Bucussi. A inspiração para o “minimalismo causal” que anima o desenvolvimento do conceito de energia remonta a Galileu, quando aplicou a expressão *ímpeto* para se referir a um tipo de grandeza vetorial que se conservaria no movimento dos corpos<sup>241</sup>. Partindo de uma constante matemática estabelecida por Huygens, Leibniz introduziu o conceito de *vis viva* (força vital), para se referir a este princípio de esforço comum que se conservaria nas diversas interações dos entes

240 BM, § 36

241 BUCUSSI, A., *Introdução ao conceito de energia*, p. 7

particulares<sup>242</sup>. Descartes se recusava a incluir a noção de força em sua física, por considerar que não era clara e distinta o bastante e mantinha a “quantidade de movimento”, efetivamente mensurável no espaço como constante que se conserva na interação. Leibniz se insurge contra ele, e sai em defesa deste princípio – a força viva – que é uma espécie de esforço, ou seja, que não se restringe à ordem material. “Esta força é algo diferente da magnitude, da figura e do movimento e disso pode concluir-se que nem tudo o que se concebe no corpo consiste unicamente na extensão e em suas modificações, como creem nossos modernos”<sup>243</sup>. É esta espécie de “força vital” que passará a ser chamada pelo nome de *energia* a partir de 1807, por influência do médico Thomas Young<sup>244</sup>.

Mas esta “força vital” de que falava Leibniz, ou melhor, a *energia*, somente pôde adquirir uma feição mais universal quando da fusão dos estudos da Física Mecânica (responsável pelo estudo do movimento, dos processos físicos dinâmicos) com a Química Térmica (responsável pelo estudo do calor), na nova ciência Termodinâmica (Do grego *therme* – calor e *dynamis* – força). Até então, tentava-se explicar a natureza do calor através de alguma propriedade material mais ou menos desconhecida, que alguns entes particulares possuiriam e liberariam no momento da combustão. Stahl chamou este elemento químico especial de “flogisto” e Lavoisier de “calórico”. Em contraposição a esta teoria, estudiosos como Rumford, Davy, Joule, apostavam na hipótese de que o calor seria resultante do movimento do atrito, ou melhor, apostavam no calor como resultante de um processo dinâmico. Esta segunda corrente ganhou força a partir da introdução do conceito de *energia* nas ciências naturais e chegou a uma elaboração mais sofisticada com Sadi Carnot, o pai da Termodinâmica. Ficou provado, por fim, que o calor seria resultado de processos dinâmicos microscópicos<sup>245</sup>.

Thomas Young, apesar de ter sido o primeiro a usar a nomenclatura *energia*, não é o único responsável pela introdução definitiva do termo nas pesquisas científicas. O processo de introdução de um conceito fundamental, em geral, passa por um longo processo de pesquisas, disputas, fusões, esquecimentos, descobertas, enfim, não é algo que se dá de uma hora para a outra. O conceito de *energia* será,

242 *Ibidem*, p. 7

243 LEIBNIZ, W., *Discurso de Metafísica*, § 18

244 BUCUSSI, A., *Introdução ao conceito de energia*, pp. 7-8

245 *Ibidem*, pp. 8-9

de fato, reafirmado e ganhará seu lugar definitivo na história das ciências a partir dos estudos de alguns brilhantes cientistas do século XIX que se empenharam em buscar o que é comum a todos os processos físico-químicos. Mohr, Faraday e Grove apostavam na existência de uma única força fundamental da qual derivariam todas as outras. Sendo assim, haveria possibilidade de converter-se qualquer tipo de força em qualquer outra:

“Além dos 54 elementos químicos conhecidos, existe, na natureza das coisas, apenas um outro agente chamado força; pode aparecer em várias circunstâncias como movimento, afinidade química, coesão, eletricidade, luz, calor e magnetismo, e a partir de qualquer um destes tipos de fenômenos podem suscitar-se todos os outros” (Mohr em 1839).

“Não podemos dizer se alguma [destas forças] é a causa das outras, mas apenas que todas estão conexas e se devem a uma causa comum” (Faraday em 1834)

“A posição que procuro estabelecer neste ensaio é que [cada um] dos vários agentes imponderáveis... isto é, calor, luz, eletricidade, magnetismo, afinidade química e movimento, podem, enquanto força, produzir ou converter-se nas outras” (Grove em 1843)<sup>246</sup>

A ideia da possibilidade de convertibilidade entre as diversas formas de forças físicas foi fundamental para o desenvolvimento do conceito de energia. Já havia exemplos disponíveis de convertibilidade, como por exemplo, de energia térmica em energia cinética (Watt) e energia elétrica em térmica (Joule), mas a aposta na generalização da convertibilidade (de toda forma de energia em qualquer outra), levou ao estabelecimento do princípio de conservação de energia, simultaneamente introduzido por Mayer, Joule, Colding e Helmholtz entre 1842 e 1847<sup>247</sup>, e formulado matematicamente por Clausius<sup>248</sup>. Segundo o princípio de conservação de energia, "A energia total (mecânica e não mecânica) de um sistema isolado, um sistema que não troca matéria e/ou energia com o exterior, mantém-se constante." (Planck). A energia total do universo, portanto, permanece constante, não podendo ser criada ou destruída, mas apenas transformada, convertida de uma forma para outra. A física passa a trabalhar, então, com um modelo descritivo dualista baseado na dupla *energia/matéria*, até que Einstein, já no século XX, apresenta ao mundo a teoria da convertibilidade entre matéria e energia, segundo a qual a matéria seria também uma forma de energia<sup>249</sup>.

<sup>246</sup> *Ibidem*, p. 10

<sup>247</sup> *Ibidem*, p. 10

<sup>248</sup> *Ibidem*, p. 14

<sup>249</sup> *Ibidem*, p. 15

Não sabemos até que ponto Nietzsche estava inteirado quanto aos conceitos e desenvolvimentos físico-químicos que enumeramos. Sabemos, no entanto, que ele estava ciente do “princípio de conservação de energia”, o qual, segundo ele, “promovia” ou “estimulava” sua famosa “tese do eterno retorno”<sup>250</sup>. Quanto à tal exigência metodológica à qual Nietzsche se refere, a encontramos em uma das mais influentes obras de toda a história das ciências: a obra *Princípios Matemáticos da Filosofia Natural*, de Isaac Newton. Na abertura do livro III, Newton expõe suas quatro “Regras para o raciocinar em Filosofia”, sendo que a primeira é justamente a seguinte: “Regra I: Não devem ser admitidas mais causas para as coisas naturais que aquelas que sejam verdadeiras e suficientes para explicar seus fenômenos”<sup>251</sup>. E a segunda diz: “Regra II: Por causa disso, na medida em que seja possível, devem ser atribuídas as mesmas causas aos efeitos do mesmo gênero”<sup>252</sup>. Newton tece o seguinte comentário às suas primeiras “regras”

a esse respeito os filósofos dizem que a natureza nada faz em vão e seria em vão admitir muitas causas para o que pode ser feito com poucas. A natureza é simples e não se dá ao luxo de se utilizar de causas supérfluas<sup>253</sup>.

A frase que Newton atribui vagamente aos “filósofos”, remonta a Aristóteles: “a natureza não faz nada em vão, pois tudo o que é natural é para o benefício de algo”<sup>254</sup> – argumento que fundamenta sua doutrina teleológica das causas finais.

Que Nietzsche tenha se referido a Newton parece ainda mais plausível se observamos a forma como se encerra o trecho concernente ao método: “como diria um matemático”. Provavelmente esse “matemático”, como paradigma de generalização para os matemáticos, seja justamente Isaac Newton. Não podemos saber ao certo porque Nietzsche toma essa “regra” newtoniana como uma “consciência” e uma “moral do método” à qual ninguém pode se subtrair hoje. Podemos apenas especular quanto às vantagens para Nietzsche de um método que, com Newton, se mostrou capaz de “unificar” os mundos “sub” e “supra” lunares num único universo regido pelas leis da atração universal. Talvez Nietzsche encontre aqui a oportunidade cientificamente fundada de uma unificação dos

250 NEVES, J., *Cosmologia Dionisíaca*, p. 269

251 NEWTON, I. *Princípios Matemáticos da Filosofia Natural*, pp. 615-616

252 *Ibidem*, p. 616

253 *Ibidem*, p. 616 (na tradução de LUCIE, P., 1979, p. 67)

254 ARISTÓTELES, *De Anima*, 3.12, 434a31-32

mundos “orgânico” e “inorgânico”, “espiritual” e “material”, “humano” e “natural”, a partir de uma mesma dimensão pulsional.

Lembremos o seguinte: para Nietzsche Metafísica é toda doutrina que divide o mundo em 2 e, é importante que se diga, seja de maneira explícita, como em Platão e no cristianismo, ou de maneira oblíqua, como em Descartes (“espírito” x “matéria”), Kant e Schopenhauer (coisa em si x fenômeno), ou nos dualismos que permeiam as discussões científicas às quais nos referimos (“orgânico” x “inorgânico”; “*cultura x natura*”) etc. De toda forma, em cada uma desses postulados dualistas, opositivos e excludentes, se não é possível encontrar o que há de comum dos dois lados, isto é, se não é possível fazer remontar a gênese de um dos lados ao seu contrário, restará a crença metafísica na existência de uma dimensão, digamos “espiritual”, “orgânica”, “humana” dada como algo *em si*, existente independentemente em si e por si mesma, o que configura imediatamente um “outro” mundo ab-soluto – livre de relações condicionantes e determinantes – e, portanto, in-condicionado. Levar à frente a tentativa de trabalhar com apenas uma “espécie de causalidade” até ao absurdo é a oportunidade que se tem para operar uma unificação do mundo, isto é, levar a cabo uma tentativa de efetiva superação da metafísica tradicional. Resta obscuro ainda, no entanto, de que maneira essa “unificação” do mundo a partir de uma dimensão comum pode ser compreendida em termos de “causalidade” – mais uma noção ostensivamente criticada por Nietzsche.

“Causalidade” é justamente o eixo central do trecho seguinte da seção 36:

A questão é, afinal, se reconhecemos a vontade realmente como *atuante*, se acreditamos na causalidade da vontade: assim ocorrendo – e no fundo a crença nisso é justamente a crença na causalidade mesma –, *temos* então que fazer a tentativa de hipoteticamente ver a causalidade da vontade como a única. “Vontade”, é claro, só pode atuar sobre “vontade” – e não sobre “matéria” (sobre “nervos”, por exemplo –): em suma, é preciso arriscar a hipótese de que em toda parte onde se reconhecem “efeitos”, vontade atua sobre vontade – e de que todo acontecer mecânico, na medida em que nele age uma força, é justamente força de vontade, efeito da vontade<sup>255</sup>.

A interpretação deste parágrafo é, certamente, uma das tarefas mais difíceis que Nietzsche nos deixou. Constitui um verdadeiro enigma o fato de Nietzsche recorrer à noção de causalidade, um dos alvos mais frequentes das suas críticas mais destrutivas. Apenas 15 seções antes da 36, no aforismo 21, encontra-se formulada

uma dessas críticas à noção de causalidade, na forma paradigmática que tantas e tantas vezes é repetida na obra nietzschiana:

Não se deve *coisificar* erroneamente “causa” e “efeito”, como fazem os pesquisadores da natureza (e quem, assim como eles, atualmente “naturaliza” no pensar –), conforme a tacanhez mecanicista dominante, que faz espremer e sacudir a causa, até que “produza efeito”; deve-se utilizar a “causa”, o “efeito”, somente como puros *conceitos*, isto é, como ficções convencionais para fins de designação, de entendimento, *não* de explicação. No “em si” não existem “laços causais”, “necessidade”, “não-liberdade psicológica”, ali não segue “o efeito à causa”, não rege nenhuma “lei”. Somos nós apenas que criamos as causas, a sucessão, a reciprocidade, a relatividade, a coação, o número, a lei, a liberdade, o motivo, a finalidade; e ao introduzir e entremesclar nas coisas esse mundo de signos, como algo “em si”, agimos como sempre fazemos, ou seja, *mitologicamente*. O “cativo-arbítrio” não passa de uma mitologia: na vida real há apenas vontades *fortes e fracas*.<sup>256</sup>

Causa e efeito não seriam, portanto “algo” “em si”, naturalmente “dado” no mundo, mas “puros conceitos”, isto é, “ficções convencionais” introduzidas no mundo “mitologicamente”. No entanto, ao final da passagem, Nietzsche traça uma distinção entre “mitologia” e “vida real”, sendo esta última composta por “vontades fortes e fracas”<sup>257</sup>, ou, se quisermos, como as reflexões até aqui já nos permitem: por “estruturas sociais” hierárquicas de impulsos, instintos, paixões.

Mas, com que direito Nietzsche traça uma distinção entre “mitologia” e “vida real”, se não temos qualquer “acesso imediato” ao mundo? Ao que parece – e aqui falamos apenas a título de hipótese – Nietzsche não se opõe à utilização de certos conceitos *enquanto conceitos*, isto é, e também como *ficções úteis, interpretações, invenções*. A “mitologia” consistiria em naturalizar os conceitos tomando-os como “dados” “em si” aos quais o “sujeito do conhecimento” possuiria alguma via – explícita ou subterrânea – de acesso imediato. Isso equivaleria a tomar “interpretações” como “texto” e não propriamente como “interpretações”<sup>258</sup>. Quando Nietzsche fala, portanto, da “vida real”, segundo a própria lógica interna ao seu pensamento tal como expresso em *Além do Bem e do Mal*, ele só pode estar falando a partir da *mediação* de uma constelação interpretativa que se desvela como possível a partir das críticas a certos conceitos, pressupostos e procedimentos da metafísica tradicional.

256 BM, § 21

257 BM, § 21

258 BM, § 22

Voltemos ao aforismo 36. Quando Nietzsche se pronuncia quanto à “causalidade da vontade” ele está adentrando uma das mais discutidas e controversas questões filosóficas da modernidade. Para que a compreendamos, é preciso expor alguns dos seus pressupostos, o que faremos com o auxílio do artigo *Filosofia Moderna* de Marilena Chauí. Na modernidade, a “mecânica” enquanto ciência, animada pelo grande sucesso descritivo das leis newtonianas, é alçada ao primeiro plano enquanto chave universal de explicação e descrição. A essência da mecânica consiste justamente na possibilidade de descrição de relações de “causa e efeito”.

a mecânica como nova ciência da Natureza, isto é, a ideia de que todos os fenômenos naturais (as coisas não humanas e humanas) são corpos constituídos por partículas dotadas de grandeza, figura e movimento determinados e que seu conhecimento é o estabelecimento das leis necessárias do movimento e do repouso que conservam ou modificam a grandeza e a figura das coisas por nós percebidas porque conservam ou alteram a grandeza e a figura das partículas. E a ideia de que estas leis são mecânicas, isto é, leis de causa e efeito cujo modelo é o movimento local (o contato direto entre partículas) e o movimento à distância (isto é, a ação e a reação dos corpos pela mediação de outros ou, questão controversa que dividirá os sábios, pela ação do vácuo). Fisiologia, anatomia, medicina, óptica, paixões, ideias, astronomia, física, tudo será tratado segundo esse novo modelo mecânico. E é a perfeita possibilidade de tudo conhecer por essa via que permite a intervenção técnica sobre a natureza física e humana e a construção dos instrumentos, cujo ideal é autônomo e cujo modelo é o relógio.<sup>259</sup>

Junto com a ciência mecânica, o princípio de causalidade é alçado ao primeiro plano da epistemologia moderna, de modo que o próprio “conhecer” “se fará pelo conceito de causalidade”<sup>260</sup>. Quanto à centralidade do princípio de causalidade, dirá Marilena Chauí que todos os filósofos modernos estão de acordo, apesar de divergirem quanto às suas formas possíveis de apreensão e exposição.

Conhecer é conhecer a causa da essência, da existência e das ações e reações de um ser. Um conhecimento será verdadeiro apenas e somente quando oferecer essas causas. Evidentemente, os filósofos discordarão quanto ao que entendem por causa e causalidade, discordarão quanto à determinação de uma realidade como sendo causa ou como sendo efeito, discordarão quanto ao número de causas, discordarão quanto aos procedimentos intelectuais que permitem conhecer as causas e, portanto, discordarão quanto à definição da própria noção de verdade, uma vez que esta depende do que se entende por causa e por operação causal. Mas todos, sem exceção, consideram que um conhecimento só pode aspirar à verdade se for conhecimento das causas, sejam elas quais forem e seja como for a maneira como operem. O importante é notar que fizeram a verdade, a

259 CHAUI, M., *Filosofia Moderna*, pp. 11-12

260 *Ibidem*, p. 13

inteligibilidade e o pensamento dependerem da explicação causal e afastaram a explicação meramente descritiva ou interpretativa.

Isso se expressa claramente no “Princípio de Razão Suficiente” de Leibniz que diz: “Nada é sem razão”.

Ainda com relação à causalidade, Marilena Chauí faz três observações: Em primeiro lugar, “diferentemente dos gregos, romanos e medievais”, que contam com o modelo causal das quatro causas aristotélicas (causa material, causa formal, causa eficiente e causa final), os modernos “admitem apenas duas”, a saber: a causa eficiente, “a causalidade propriamente dita como relação entre uma causa e seu efeito direto” e a causa final, mas esta última, somente para o caso dos “seres dotados de vontade livre, pois esta sempre age tendo em vista fins (Deus e os homens)”. A segunda observação diz: “a causa eficiente exige que causa e efeito sejam da mesma natureza (...), de sorte que causas corporais não podem produzir efeitos anímicos e vice-versa”<sup>261</sup>. Isso gera enormes problemas para a Filosofia Moderna, pois o humano é um ser *híbrido*: enquanto corpo-material, está submetido às leis da natureza e, portanto, inserido no universo mecânico regido pelo paradigma da “causa eficiente”. Enquanto sujeito espiritual dotado de “vontade livre”, o humano age segundo finalidades num universo ético-moral regido pela lógica da “causa final”. Apenas para nos aproximarmos de ter ideia do tamanho desse problema, vejamos algumas das suas soluções modernas:

As soluções do problema serão variadas. Assim, por exemplo, Descartes imagina uma glândula – a glândula pineal, na base do pescoço – que faria a comunicação entre as duas substâncias do composto humano; Espinosa e Leibniz consideram a posição cartesiana absurda, e para ambos a relação entre alma e corpo não é “causal” no sentido de ação do corpo sobre a alma ou vice-versa, mas uma relação de expressão, isto é, o que se passa num deles se exprime de maneira diferente no outro e vice-versa; os materialistas resolvem o problema considerando que os efeitos anímicos são uma modalidade dos comportamentos corporais, pois não haveria uma substância espiritual, a não ser Deus; os espiritualistas vão na direção contrária (como Malebranche), considerando os corpos e os acontecimentos corporais como aparência sensível de realidades puramente espirituais;<sup>262</sup>

A terceira observação de Marilena Chauí, diz respeito à tripla natureza semântica do conceito de “causa”:

o conceito de causa possui três sentidos simultâneos e inseparáveis e não apenas um; esses três sentidos simultâneos constituem a causalidade como

<sup>261</sup> *Ibidem*, p. 14

<sup>262</sup> *Ibidem*, p. 14

princípio de plena inteligibilidade do real: a) a causa é algo real que produz um efeito real (causa e efeito são entes, seres, coisas); b) a causa é a razão que explica a essência e a existência de alguma coisa, é sua explicação verdadeira e sua inteligibilidade; c) a causa é o nexó lógico que articula e vincula necessariamente uma realidade a uma outra, tornando possível não só sua existência, mas também seu conhecimento. Conhecer pela causa é, pois, conhecer entes, razões e vínculos necessários<sup>263</sup>

Enquanto a primeira dessas definições é duramente rechaçada por Nietzsche, por “*coisificar*” a causa e o efeito, as outras duas serão retomadas por ele de algum modo positivamente, como veremos mais adiante. Após estas importantes considerações acerca de questões capitais da Filosofia Moderna, nos colocamos em condições de compreender melhor a linha argumentativa de Nietzsche na seção 36 de *Além do Bem e do Mal*. Se não podemos definir com certeza qual o sentido do seu recurso à noção de “causalidade da vontade”, podemos ao menos especular com alguma margem de segurança. O recurso à “causalidade da vontade”, isto é, o reconhecimento da vontade como “realmente atuante”, o que nos obrigaria a admitir a “causalidade da vontade” como a única, nos conduz a algumas vias interpretativas possíveis. 1. Nietzsche pode estar utilizando o próprio repertório conceitual corrente em sua época para provar que, mesmo segundo a lógica da metafísica tradicional, que “acredita” na causalidade da vontade – na vontade do sujeito humano como causa de ações – somos forçados pela natureza do princípio de causalidade, a admitir a causalidade da vontade como a única.<sup>264</sup> Isso porque o princípio de causalidade exige que “causa” e “efeito” sejam da mesma natureza, como afirma, por exemplo, Spinoza: “de coisas que nada tenham de comum entre si, uma não pode ser causa da outra”<sup>265</sup>. Portanto, se “matéria” e “espírito” fossem substâncias diferentes, espírito não poderia agir sobre a matéria, nem a matéria sobre o espírito. Mas, se há algo como a *vontade* que realiza materialmente ações espiritualmente idealizadas, então a vontade deve ser esse elemento comum entre espírito e matéria. E se há um elemento comum entre matéria e espírito, isso significa que eles não são diferentes por natureza, mas são constituídos, ambos, por uma “natureza” mais fundamental comum a ambos: a vontade. Por isso faria sentido

<sup>263</sup> *Ibidem*, p. 14

<sup>264</sup> CORBANEZI, E., *Uma leitura acerca da formulação da hipótese do mundo como vontade de potência no parágrafo 36 de Para além de Bem e Mal de Nietzsche*, p. 68

<sup>265</sup> ESPINOSA, B., *Ética*, I, prop. 3

pensar todos os tipos de relação – mecânicas, biológicas e espirituais – como relações de vontade.

2. Talvez, apesar de todas as críticas, Nietzsche não esteja pretendendo abolir de uma vez por todas o conceito de causalidade. Talvez ele esteja interessado em ressignificá-lo, dotando-o de uma maior complexidade – isto é, afastando-o da *coisificação* do tipo “o ente X causa o ente Y” – e dotando-o também de um caráter pulsional – afastando-o da monotonia meramente mecanicista, ressaltando seu caráter conflitivo, apropriativo, tornando impossível o “demônio de Laplace”. Nietzsche poderia estar construindo uma outra ontologia: nem materialista nem espiritualista, mas pulsional. Se coisas que nada tenham em comum não podem ser causa uma da outra, mas também não podem agir uma sobre a outra nem estabelecer qualquer tipo de relação, em toda parte onde se reconhecem “efeitos” (Nietzsche coloca efeitos entre aspas, talvez para nos prevenir quanto à *coisificação* de causa e efeito a que se referiu anteriormente), “vontade atua sobre vontade”. Portanto, mesmo as “forças” da mecânica, seriam “forças de vontade”, “efeitos da vontade”.

3. Nietzsche poderia estar sendo simplesmente irônico. Expondo, “à maneira dos geômetras”, como fazem seus contemporâneos, uma tese de fundo pulsional, interpretativa, que justamente, assim como toda e qualquer teoria filosófica, tem seus princípios na caoticidade de um fundo pulsional e não no rigor racional de um método geométrico.<sup>266</sup>

E, por fim, 4. Nietzsche poderia estar abdicando da pretensão pré-kantiana de dizer “a coisa-em-si”, resignando-se a trabalhar com o mundo fenomênico da experiência possível, ou melhor, com o mundo antropocentricamente organizado, o mundo que torna a experiência e a existência humana possíveis. Um mundo falsificado de maneira útil por nós e para nós. Um mundo, portanto, que tem no princípio de causalidade um de seus pilares fundamentais. No âmbito *desse* mundo, o único possível para nós, “acreditamos” na causalidade, bem como na causalidade da vontade. Daí se seguiria aquela cadeia argumentativa que nos leva, como consequência necessária, a admitir a “causalidade da vontade” como a única, à medida que vontade só pode atuar sobre vontade.<sup>267268</sup>

266 BENTES, A., *Nietzsche: a arte e o poder de criar valores*, pp. 95-96

267 CAMARGO, G. A., *Nietzsche: por uma ética trágica*, p. 54

268 CORBANEZI, E., *op. cit.*, p. 69

Bem, é muito difícil decidir entre essas quatro interpretações possíveis e nem sempre necessariamente excludentes. O fato de Nietzsche recorrer ao “princípio de causalidade” – ostensivamente criticado por ele em quase todas as suas obras – para expô-lo positivamente sua principal tese não deixa de ser enigmático. Mas, sua contextualização nos colocou em condições ao menos de propô-lo algumas hipóteses possíveis e coerentes. Vejamos como termina o aforismo e se o final ilumina ou torna ainda mais enigmáticos os pontos anteriores:

Supondo, finalmente, que se conseguisse explicar toda a nossa vida instintiva como a elaboração e ramificação de uma forma básica da vontade – a vontade de poder, como é *minha tese* –; supondo que se pudesse reconduzir todas as funções orgânicas a essa vontade de poder, e nela se encontrasse também a solução para o problema da geração e nutrição – é um só problema –, então se obteria o direito de definir *toda* força atuante, inequivocamente, como *vontade de poder*. O mundo visto de dentro, o mundo definido e designado conforme o seu “caráter inteligível” – seria justamente “vontade de poder”, e nada mais.<sup>269</sup>

Aqui a mera “suposição” se transforma definitivamente em “tese”. Que a vontade de poder seja a “forma básica” da vontade, a partir da qual se elabora e se ramifica toda a nossa vida instintiva é a *tese* de Nietzsche. A “suposição” de que se possa reconduzir todas as funções orgânicas a essa “vontade de poder”, inclusive o “problema” da geração e nutrição, será levada a frente por Nietzsche como “tese” em inúmeros fragmentos póstumos:

O protoplasma estende seus pseudópodes para procurar algo que lhe resista – não por fome, mas sim por vontade de poder. Em seguida, faz a tentativa de vencer esse algo, de apropriar-se dele para si, de incorporá-lo em si: – isso que se chama “nutrição” é apenas uma manifestação consecutiva, um emprego utilitário daquela vontade original de tornar-se *mais fortalecido*.<sup>270</sup>

“A divisão de um protoplasma em dois irrompe quando o poder não é mais suficiente para dominar a posse apropriada”<sup>271</sup>.

Portanto, Nietzsche efetivamente toma posse do direito de “definir *toda* força atuante”, “inequivocamente”, como “vontade de poder”. É então que ele encerra com a tão famosa quanto pouco efetivamente destrinchada frase: “O mundo visto de dentro”, “definido e designado conforme o seu ‘caráter inteligível’”, seria justamente “vontade de poder”, e “nada mais”. Foi Pierre Montebello<sup>272</sup> quem nos

269 BM, § 36

270 NF/FP, 14[174] da primavera de 1888

271 NF/FP 1[118] do outono de 1885 – primavera de 1886

272 MONTEBELLO, P., *La volonté de puissance*, pp. 14-15

chamou a atenção para o fato de que “caráter inteligível” é um importante conceito kantiano, que remete à maneira como Kant lida com aquela “hibridez” humana que tanto perturbou os filósofos modernos. Se o humano é este estranho ente híbrido, que habita tanto o mundo material – e portanto está submetido ao reino da causa eficiente regido pelas leis da mecânica –, por outro lado, habita também o mundo “espiritual”, isto é, enquanto ser racional deve ser livre para determinar sua própria vontade e agir de acordo com finalidades não determinadas pela ordem causal mecânica. Esta contradição humana essencial constitui a terceira antinomia da Dialética transcendental. Deixemos falar os especialistas. Francesco Pecorari em seu artigo *O conceito de liberdade em Kant*, expõe o problema:

Kant vai solucionar esta antinomia recorrendo à sua clássica e fundamental distinção entre “fenômeno” e “coisa em si” (nômeno). Esta distinção lhe permite de introduzir dois tipos de causalidade: a “inteligível” e a “sensível”. A primeira se refere à ação da “coisa em si” e a segunda à ação do “fenômeno”. As duas podem causar o mesmo efeito ao mesmo tempo, assim o efeito produzido virá a ter uma dupla causalidade, ou, como diz Kant, um duplo “caráter”: o “sensível”, enquanto observável e segundo as leis da natureza, e o “inteligível”, enquanto supra-sensível, quer dizer livre e segundo a espontaneidade do agente. Evidentemente, Kant está pensando na possibilidade de um sujeito capaz de produzir ações concretas determinadas contemporaneamente pelas duas causalidades: do ponto de vista fenomenal ou “caráter empírico” (sensível), sua ação é necessária, segue as leis constantes da natureza num encadeamento causal como todos os outros fenômenos; mas de outro lado, do ponto de vista “noumênico” ou “caráter inteligível”, a mesma ação é fruto da espontaneidade de um sujeito capaz de auto-determinar-se e, como tal, independe de todas as condições da sensibilidade (espaço e tempo). Por enquanto, não podemos dizer quem é e como age essa causa “inteligível”, pois é uma “coisa em si”.<sup>273</sup>

Com a palavra caráter, “Kant entende a lei ou o motivo da ação. Escreve ele: ‘Toute cause efficiente doit avoir un caractère, c’est-a-dire une loi de sa causalité, sans laquelle elle ne serait nullement cause’” (Toda causa eficiente deve ter um caráter, quer dizer, uma lei de sua causalidade, sem a qual ela não será de maneira alguma uma causa)<sup>274</sup>.

Hélio José dos Santos e Souza nos ajuda a compreender como funciona esta hibridez do agir humano:

Mundos distintos são regulados por princípios distintos, e na medida em que o homem é, ao mesmo tempo, membro participante tanto do mundo sensível quanto do mundo inteligível, a vontade dele parece estar sujeita a

273 PECORARI, F., *O conceito de liberdade em Kant*, pp. 47-48

274 *Ibidem*, p. 53

dois tipos de legislação. Do sujeito considerado membro do mundo sensível emana, de seu Eu empírico, o princípio egoísta, formado a partir do modo como a subjetividade de cada espectador é afetada pelos fenômenos do mundo e, portanto, válido apenas para a vontade de cada sujeito.

*Ao mesmo tempo*, enquanto membro do mundo inteligível, terá de levar em conta que de seu Eu puro emerge um princípio formal que, por estar fundado na razão, tem de valer para a vontade de todo ente racional. A razão demonstra, desse modo, sua atividade ao fornecer ao homem um princípio oriundo de suas próprias forças, diferentemente da sensibilidade que demonstra sua passividade ao necessitar do mundo empírico na formação de um princípio prático.<sup>275</sup>

Segundo seu “caráter empírico” o humano é determinado por um “conjunto de inclinações cuja principal característica é a insaciabilidade”. O “caráter empírico” do humano é representado “pelo desejo sensível e a procura incessante pela satisfação das inclinações”<sup>276</sup>. A razão, enquanto atributo essencial universal do humano, deve estabelecer fins universais e não meramente particulares. Por isso as inclinações, via de regra, atuam contrariamente à razão, obstruindo seu bom funcionamento. Do “caráter inteligível” de nossas ações, no entanto, podemos deduzir que estabeleça fins universalmente válidos, mas não podemos efetivamente conhecê-lo, pois habita o domínio – insondável – da “coisa em si”. Aguinaldo Pavão chama atenção para certos momentos da obra kantiana que parecem envolver o “caráter inteligível” das ações humanas no insondável. Em seu texto *O caráter insondável das ações morais em Kant* encontramos uma bela e esclarecedora citação a esse respeito:

A moralidade própria das ações (mérito e culpa), mesmo a de nosso próprio comportamento, permanece-nos totalmente oculta. As nossas responsabilidades só podem ser referidas ao caráter empírico. Mas quanto disto se deve imputar ao efeito puro da liberdade, quanto à simples natureza e quanto ao defeito de temperamento do qual não se é culpado, ou à natureza feliz (merito fortunae) do mesmo, eis algo que ninguém pode perscrutar e conseqüentemente, também não julgar (richten) com toda a justiça. (Kant, 1980b, p.279, n.; B 579, n. 80)<sup>277</sup>

Só podemos julgar as ações humanas com base em seu “caráter empírico”, restando-nos inacessível seu “caráter inteligível”, portanto, nunca podemos julgar – nem outras pessoas, nem “a nós mesmos”<sup>278</sup> – com plena justiça.

275 SOUZA, H. *O problema da motivação moral em Kant*, pp. 38-39

276 *Ibidem*, p. 45

277 KANT, I., ap. PAVÃO, A., *O caráter insondável das ações morais em Kant*, p. 2

278 PAVÃO, A. *O caráter insondável das ações morais em Kant*, p. 2

O próprio *imperativo categórico*, máxima expressão da lei moral racional, não nos fornece o conteúdo do “caráter inteligível” de nossas ações, nem de seus objetivos próprios – universalmente válidos. Ele apenas diz “age de forma que tua ação pudesse se converter em lei universal”, isto é, agir na tentativa de uma máxima aproximação possível ao que poderia ser – a despeito de permanecer insondável – o conteúdo fundamental do “caráter inteligível”.

Nietzsche afirma que o mundo “visto de dentro”, definido e designado segundo seu “caráter inteligível”, seria *vontade de poder*, “e nada mais”. Teria ele penetrado os domínios do “insondável” e lhe descoberto os mais profundos segredos? Nietzsche não poderia manter uma distinção de natureza entre “caráter inteligível” e “caráter empírico”, a qual corresponde à distinção entre “coisa em-si” e “fenômeno”, pois isso equivaleria a manter o mundo dividido em 2 e, portanto, em operar no regime da metafísica tradicional. Em *A Genealogia da moral*, Nietzsche cita novamente o “caráter inteligível” kantiano da seguinte maneira: “caráter inteligível significa, em Kant, um modo de constituição das coisas, do qual o intelecto compreende apenas que é, para o intelecto, *absolutamente incompreensível*”. E isto consistiria numa “crueldade contra a *razão*”, na qual, no entanto, Nietzsche reconhece uma “grande preparação e disciplina do intelecto para a sua futura 'objetividade'”, a qual nada teria a ver com uma “observação desinteressada' (um absurdo sem sentido)”, mas sim com uma “faculdade de ter seu pró e seu contra *sob controle* e deles poder dispor: de modo a saber utilizar em prol do conhecimento a *diversidade* de perspectiva e interpretações afetivas”<sup>279</sup>.

De agora em diante, senhores filósofos, guardemo-nos bem contra a antiga, perigosa fábula conceitual que estabelece um “puro sujeito do conhecimento, isento de vontade, alheio à dor e ao tempo”, guardemo-nos dos tentáculos de conceitos contraditórios como “razão pura”, “espiritualidade absoluta”, “conhecimento em si”; – tudo isso pede que se imagine um olho que não pode absolutamente ser imaginado, um olho voltado para nenhuma direção, na qual as forças ativas e interpretativas, as que fazem com que ver seja ver-algo, devem estar imobilizadas, ausentes; exige-se do olho, portanto, algo absurdo e sem sentido. Existe *apenas* uma visão perspectiva, apenas um “conhecer” perspectivo; e *quanto mais* afetos permitirmos falar sobre uma coisa, *quanto mais* olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso “conceito” dela, nossa “objetividade”. Mas eliminar a vontade inteiramente, suspender os afetos todos sem exceção, supondo que o conseguíssemos: como? – não seria *castrar* o intelecto?<sup>280</sup>

279 GM, III, § 12

280 GM, III, § 12

Ora, com que direito, então, pode Nietzsche se pronunciar quanto ao que “seria” o “caráter inteligível” do mundo? Aqui, mais uma vez, devido o fato de Nietzsche utilizar positivamente métodos e procedimentos que ele apenas cita no restante de suas obras de maneira negativa ou de algum modo crítica, nos vemos restritos à especulação e à suposição. Nietzsche não pode se permitir um “acesso imediato” ao “caráter inteligível” do mundo, recaindo na “objetividade” pré-kantiana, ou na ingênua “certeza imediata” do “sujeito do conhecimento” de Schopenhauer. Ele teria, então, que estar propondo uma *perspectiva* – enquanto perspectiva e não mais fantasiada de verdade absoluta – configurada a partir de uma diversidade de afetos e olhares – a física? A biologia? A filosofia kantiana?. E uma perspectiva unificante que não mais opere com um mundo cindido em oposições essenciais.

Notemos que com a determinação do “caráter inteligível” como *vontade de poder* Nietzsche opera uma unificação do que Kant compreende por “caráter empírico” e “caráter inteligível”: o “caráter empírico” consiste na insaciabilidade dos desejos em inclinações dirigidas para objetos fenomênicos e buscando sempre, com isso, satisfações e prazeres particulares; o caráter inteligível, enquanto determinado pela universalidade da razão, deve ser desligado de qualquer desejo, inclinação e também de qualquer satisfação ou prazer pessoais obtidos a partir da fruição de “objetos” (de desejo) fenomênicos. Se Nietzsche define a partir de uma *perspectiva* (mediada por suas críticas precedentes a conceitos e procedimentos da metafísica tradicional tais como “vontade”, “sujeito do conhecimento”, “livre-arbítrio”, “certeza imediata”), o “caráter inteligível” como *vontade de poder*, isto significa dizer que ele atribui – de maneira perspectiva e mediata – o *poder* como objetivo universal que – e isso é o mais importante: – em nada se opõe às satisfações particulares voltadas para objetos fenomênicos, mas, pelo contrário, compõe com elas uma unidade. Ainda que tomemos a vontade de poder como uma espécie de “vontade universal”, só faz sentido imaginar sua efetivação em casos particulares, nos quais inclinações particulares buscam, a cada vez – e egoisticamente – poder.

Atentemos para a ousadia do gesto nietzschiano: com o conceito de vontade de poder ele unifica de maneira coerente num mesmo universo, numa mesma compreensão de mundo, a partir de um mesmo princípio, a física mecânica newtoniana, a biologia evolucionista darwiniana e as chamadas “ciências do

espírito”. Mundo mecânico, mundo orgânico, mundo “humano”: todos regidos pela lógica da vontade de poder.

No entanto, alguns pontos permanecem um tanto enigmáticos: em que sentido podemos compreender a vontade de poder como “causa”? Como conciliar a unidade da mesma vontade de poder com a multiplicidade diversa de instintos, impulsos, pulsões, bem como suas diversas configurações e formas possíveis? Para nos aproximarmos do cerne desses problemas, precisaremos abordar o conceito de “força”, o qual aparece no aforismo 36 como “força” presente em todo acontecer mecânico, “força de vontade” e na generalização “toda força *atuante*”.

### 3.3 O mundo como rede de forças

*Não, há tantos mundos lá fora  
Temos muitos fios a nossa volta  
Para sermos apenas dois e nada mais  
Entre linhas de idas e vindas  
Todos os mundos do mundo  
Estão ligados em uma imensa teia  
Sem princípio nem ponto final  
Tudo é uma única rede  
Nós é que criamos as paredes*

Jeanne B., *UM*

Conciliar a unidade e a multiplicidade sem recorrer à transcendência de um princípio único – absoluto e incondicionado – do qual derive uma multiplicidade atributiva e acidental, constitui o grande desafio de um pensamento que se pretenda na direção de uma superação da metafísica tradicional. Vimos como Nietzsche opera uma unificação total do real – mundo físico, mundo orgânico e mundo espiritual – pela introdução da noção de *vontade de poder* como único tipo de “causalidade” e como “caráter inteligível” de toda atuação. Em um famoso fragmento póstumo de 1885, Nietzsche descreve o mundo como “força em toda parte”, “jogo de forças e ondas de força”, “ao mesmo tempo uno e vário”<sup>281</sup>. Este mesmo fragmento póstumo termina com a afirmação de que “*Este mundo é a*

281 NF/FP 38[12] de junho-julho de 1885

*vontade de poder – e nada além disso!*”. Desenha-se aqui uma tensão entre a vontade de poder como unidade e o “jogo de forças” como multiplicidade. Há que levar em consideração, no entanto, que o mundo é compreendido como *ao mesmo tempo* uno e múltiplo, portanto, há que pensar uma unidade que não se contraponha essencialmente à multiplicidade, uma unidade que não anule o múltiplo e vice-versa.

Sabemos que Nietzsche toma contato com o conceito de força através do matemático e “cientista da natureza” Roger Boscovich – ou ao menos, sabemos que considerava sua formulação para o conceito de força como a mais precisa. É o que indica o aforismo 12 de *Além do Bem e do Mal*, no qual Nietzsche exalta Boscovich, como “aquele que nos ensinou a abjurar a crença na última parte da Terra que permanecia firme, a crença na 'substância', na 'matéria', nesse resíduo e partícula da Terra, o átomo”<sup>282</sup>. Nietzsche não explica o sentido de sua afirmação, mas sabemos que Boscovich teria nos obrigado a abjurar a crença na “matéria” e nas “partículas elementares da matéria”, os “átomos”, através de uma original teoria da “força”, que o dicionário de Ferrater Mora nos ajuda a compreender:

Fortemente influenciado, por um lado, por Newton, e, por outro, por Leibniz, Boscovich desenvolveu uma filosofia natural na qual procurou solucionar o problema – amplamente discutido em sua época – da chamada “ação à distância”, isto é, o problema de como os corpos e as forças podem influir uns sobre os outros reciprocamente sem necessidade de entrar em contato direto. Para isso, ele postulou a existência de “átomos imateriais” ou “pontos de força” (...). Esses pontos de força ocupam posições determinadas e se atraem e se repelem mutuamente – segundo as leis newtonianas – e dentro de certa distância. (...) As leis que regem este tipo de atração e repulsão aplicam-se não apenas aos pontos de força individuais como também a sistemas de pontos de força, isto é, aos chamados “corpos”.

Visto que os pontos de força não possuem extensão, esta não pode ser considerada uma propriedade física real; a extensão é um campo engendrado pelos pontos de força. As ações recíprocas entre esses pontos engendram também as propriedades secundárias da matéria.<sup>283</sup>

Portanto, pelo que conseguimos compreender, para Boscovich os entes materiais não são “algo” “em si”, mas são “engendrados” pelas “ações recíprocas” entre os “pontos de força” ou “átomos imateriais”.

Nietzsche guardará para si a noção fundamental de que “ações recíprocas” entre forças engendram os entes – materiais ou imateriais –, bem como a possibilidade e uma “ação a distância” a partir de relações de atração e repulsão

282 BM, § 12

283 MORA, F., *Dicionário de Filosofia*, p. 344

entre forças. Esta última noção é fundamental para que se possa compreender a causalidade de uma maneira mais ampla – independente do estrito contato material entre entes. A partir dela podemos conceber, por exemplo, de que maneira uma “lei” escrita, um costume social, ou o sentido de determinadas palavras articuladas, possam se dar como forças determinantes do agir humano sem que precisem de alguma espécie de “contato físico”. Por outro lado, Nietzsche vai abrir mão da noção de “átomo” imaterial ou “ponto” de força. No mesmo aforismo em que exalta Boscovich por sua teoria dos pontos de força ou átomos imateriais, Nietzsche se insurge contra a noção mesma de “átomo” – material ou imaterial – enquanto unidade indivisível dada em si e por si mesma.

Nietzsche ressignifica a teoria de Boscovich pela introdução da vontade de poder como lógica determinante das “ações recíprocas” entre forças. “Atração” e “repulsão” passam a ser interpretados como “a vontade de apoderar-se de uma coisa ou de defender-se de seu poder e de repeli-la”<sup>284</sup>. O próprio conceito de “força” torna-se excessivamente automático e conseqüentemente vazio, se não se atribui às “forças” um caráter pulsional:

O conceito vitorioso, ‘força’, com o qual nossos físicos criaram Deus e o mundo, necessita ainda ser completado: há de ser-lhe atribuído um mundo interno que designo como ‘vontade de poder’, isto é, como insaciável ansiar por mostrar poder; ou emprego, exercício de poder, pulsão criadora, etc.<sup>285</sup>

É verdade que a designação “mundo interno” nos ajuda muito pouco a pensar em que sentido o mundo possa ser *ao mesmo tempo* uno e múltiplo, pois abre caminho para a tentação de concebermos um “mundo interno” único que é vontade de poder, que se externa no mundo fenomênico múltiplo e diversificado das forças em atuação. Talvez, no entanto, essa passagem remeta ao “mundo visto de dentro”, que, “definido e designado” em seu “caráter inteligível” seria vontade de poder – e nada mais. As forças não são, portanto, meras expressões de um “caráter empírico” puramente mecânico, mas têm sua atuação determinada por um “caráter inteligível”, a vontade de poder, que, como vimos, em nada se opõe às “inclinações” ou neste caso “efetivações de força” particulares, mas compõe com elas uma unidade. Em

284 NF/FP 2[83] do outono de 1885 – outono de 1886

285 NF/FP 36[31] de junho-julho de 1885

seguida, Nietzsche define “vontade de poder” como “insaciável ansiar por mostrar poder” ou “emprego”, “exercício de poder” e “pulsão criadora”.

Compreender a relação entre “vontade de poder” e “forças” é a chave para compreendermos o sentido da afirmação nietzschiana segundo a qual o mundo é ao mesmo tempo uno e múltiplo. Em fragmento póstumo de 1888, Nietzsche define “Toda força pulsante” como “vontade de poder” e afirma que “não há nenhuma força física, dinâmica ou psíquica além daquela”<sup>286</sup>. Aqui, por um lado, a vontade de poder aparece mais uma vez como elemento de unificação do mundo – ou dos mundos físico, dinâmico e psíquico. Por outro lado, descortina-se um horizonte interpretativo segundo o qual a totalidade do real pode ser compreendida em termos de “forças pulsantes”. O mundo psíquico, o mundo orgânico, o mundo mecânico, todos passam a ser compreendidos como “estrutura social” de forças atuantes, as quais, por sua “atuação recíproca” engendram todos os entes “materiais” ou “imateriais”.

No entanto, se não há “entes materiais em si”, mas apenas efeitos da ação recíproca entre forças, no que Nietzsche acompanha Boscovich, as forças também não podem ser compreendidas como unidades dadas em si, como “átomos” ou “pontos” de força. Isso porque se concebemos qualquer ente – material ou imaterial – como dado em si mesmo, como unidade independente existente em si e por si mesma à maneira de um “átomo”, estaremos atribuindo esse ente uma existência para além de toda a existência, estaremos forjando para ele um mundo para além do mundo e, portanto, recaindo no registro da metafísica tradicional. Para escapar ao domínio tradicional da metafísica, que de alguma maneira – aberta ou velada, direta ou indireta – “divide o mundo em dois”, é preciso garantir uma unidade para o mundo, mas uma unidade que não anule a multiplicidade e a diferença. E isso também por uma razão muito simples: inegavelmente há multiplicidades e diferenças e, se forjamos uma ontologia do uno e do mesmo enquanto inconciliáveis com a multiplicidade e a diferença, mais uma vez recairemos na lógica da metafísica tradicional ao fazer da mesmidade unificante um “mundo-verdade” e relegando a multiplicidade divergente à qualidade de “mundo-aparência”.

O mundo único de Nietzsche, porquanto não admite a possibilidade do “em si” nem a recaída na divisão “verdade” do uno x aparência do múltiplo, deve se dar

como “*mundo-relação*”. Se não há nada “em si” que sustente por si mesmo uma existência independente, é necessário admitir que todas as coisas estejam em relação umas com as outras. Para que estejam em relação, é necessário que tenham algo em comum – pois coisas que nada têm em comum não podem estabelecer qualquer tipo de relação entre si. Mas, para que não se recaia no antigo dualismo metafísico, é necessário que este “algo em comum” não negue a diversidade e a diferença – afinal, coisas que nada tenham de diferente entre si também não podem estabelecer relação, dado que seriam simplesmente a mesma. Ora, a identidade pura nega a relação, mas a diferença pura também nega a relação.

A vontade de poder funda uma *ontologia da relação*, para utilizar uma expressão de Pierre Montebello em seu *Nietzsche – la volonté de puissance*. Vejamos uma das definições de Pierre Montebello para uma “ontologia da relação”: “nenhuma força existe isoladamente, não há senão relações de força, e nessas relações cada força é determinada imediatamente e afetivamente pela relação que ela tem com as outras forças”<sup>287</sup>. Não há, portanto, nenhum “ser em si”: “Não há nenhum ‘ser em si’, as relações constituem primeiro os seres”<sup>288</sup>, nenhuma “coisa em si”: “A ‘coisa em si’ é um contrassenso. Se deixo de pensar em todas as relações, em todas as ‘propriedades’, em todas as ‘atividades’ de uma coisa, então *não* sobra a coisa”<sup>289</sup>. E com isso, temos a configuração de um “mundo-relação”, um mundo não substancial, mas relacional:

O mundo (...) não existe como mundo “em si”; ele é, essencialmente, mundo-relação: tem, segundo as circunstâncias, a partir de cada ponto, sua face diferente: o seu ser é essencialmente, em cada ponto, outro: ele pressiona em cada ponto, cada ponto lhe resiste<sup>290</sup>

“Relação” é uma das categorias aristotélicas, um dos modos possíveis do ser se expressar, um dos predicados possíveis do ser ou da substância. Os gregos antigos não dispõem de uma palavra para “relação”. Aristóteles utiliza a expressão “*ta prós ti*”, “aquilo que se refere a algo” para falar das coisas que trazem em sua definição própria uma relação intrínseca a algo “outro”. Coisas que não se deixam compreender em seu sentido próprio, se não numa dada relação referencial a um

287 MONTEBELLO, P., *La volonté de puissance*, p. 24

288 NF/FP 14[122] da primavera de 1888

289 NF/FP 1-[202] do outono de 1887

290 NF/FP 9[61] do outono de 1887

“outro”<sup>291</sup>. Exemplos: “filho” – que só se deixa compreender em seu sentido próprio no já estar referido a “pai” ou “mãe”; “servo” que só se deixa captar em seu sentido próprio no já estar referido a “senhor”<sup>292</sup>. Aristóteles ressalta que todo relativo é recíproco, isto é, refere-se a “outro” na mesma proporção em que este “outro” se refere a ele próprio. Segundo o portal “Origem da Palavra”, a palavra “relação” propriamente dita tem origem latina, na palavra “*relatio*”, derivada de “*relatus*”, que diz: “levar consigo, apresentar” e também “trazer de volta, restaurar”. “*Relatus*” é particípio passado de “*referre*”, formado por “*re*”, prefixo intensificativo e “*ferre*”, que diz: “portar, levar”. Com isso, guarda-se ainda o sentido fundamental do “*ta prós ti*” aristotélico: um termo relacional só se deixa compreender em seu sentido próprio à medida que leva consigo, porta em si mesmo o “outro” termo que o torna compreensível. Um termo relacional leva consigo, traz em si mesmo, porta em si mesmo o “outro” que lhe confere seu sentido próprio e assim a cada vez o apresenta, o traz de volta à presença, restaura a presença do outro em cada apresentação de si próprio. O termo “filho”, à medida que só se torna compreensível a partir da referência ao termo “pai”, em cada apresentação de si mesmo em sua definição própria, o “filho” traz de volta à cena, traz de volta à presença o termo “pai”, termo que leva consigo constantemente.

A substância, por excelência, é “forma” (*morphé*), princípio fundamental que determina, delimitando e configurando algo enquanto algo. A forma caracteriza a essência e o ser de um ente. A matéria é substância secundária porque ilimitada e disforme, somente adquirindo uma configuração determinada, vindo, portanto, a constituir algo, a partir da ação determinante da forma. A forma, enquanto substância de primeira ordem é absolutamente não-relacional, isto é, encontra sua definição e seu sentido próprio em si mesma e apenas a partir de si mesma, ou seja, não depende de referência a qualquer outro termo para que se mostre em sua determinação essencial<sup>293</sup>. Para Aristóteles, portanto, nem a substância é relacional, nem a relação é substancial. Apenas para citar uma das inúmeras passagens que poderiam comprovar esta afirmação, temos em *Ética a Nicômaco*: “o que existe por

291 BOUDOURIDES, M. A. *On Minimal relations. The ontology of relations in Aristotle and Spinoza*.

292 NEVES, Maria Helena de Moura. *A vertente grega da gramática tradicional*. p. 176

293 REALE, G.; ANTISERI, D., *História da Filosofia*, v. 1, pp. 198-203

si mesmo, isto é, a substância, é anterior por natureza ao relativo (este, de fato, é como uma derivação e um acidente do ser)”<sup>294</sup>

Para Nietzsche, na contramão de Aristóteles e da tradição metafísica, a relação é essencial e a essência é relacional. O “ser” de um ente só pode se dar como configuração necessariamente provisória e *a posteriori* de relações de forças. Se retiramos de uma “coisa” todas as suas relações, “não sobra a coisa”. “A concepção nietzschiana de um ser-relação golpeia violentamente o substancialismo que domina a filosofia ocidental”<sup>295</sup>. A própria “força” não pode ser compreendida como “átomo” ou “ponto” de força, como partícula elementar dada em si e por si. Toda “força” somente vem a ser a partir de uma rede relacional de forças. Há

“quantidades dinâmicas, em uma proporção de tensão em relação a todas as outras quantidades dinâmicas: seu ser consiste em sua proporção de relação a todas as outras quantidades, em seu ‘atuar’ sobre as mesmas”<sup>296</sup>.

Parece contraditório pois estamos acostumados a pensar segundo os parâmetros da metafísica tradicional, de acordo com os quais, para que haja “relação” é preciso que haja previamente “substância”, isto é, para que se estabeleça uma relação entre A e B, é preciso que A e B sejam dados previamente como “objetos”, “coisas”, “sujeitos”, enfim, de qualquer maneira, como “algo” dado, determinado, independente, subsistente em si e por si mesmo – que possam eventualmente estabelecer posteriormente uma relação. Parece óbvio que, para que alguém se torne “aluno de doutorado em Filosofia”, deve haver antes o “alguém” em si mesmo, que decide passar por um processo seletivo e, uma vez aprovado, estabelece então um tipo de relação com a Filosofia – o curso de doutorado em Filosofia. Parece óbvio que, para que um sujeito se engaje em um relacionamento amoroso, é preciso que haja antes “sujeitos” independentes que, por um ato de vontade, engajam-se numa relação amorosa. Parece óbvio que para ingressarmos em redes (relacionais) sociais virtuais, é necessário que exista antes um “eu” previamente dado, que mediante um cadastro e alguns cliques, ingressa então em relações sociais virtuais. Parece óbvio que o sol e a árvore devam existir como objetos independentes dados a priori para que possam estabelecer posteriormente uma relação no processo de fotossíntese. Como parece óbvio que o computador, a escrivaninha e a luminária sejam entes

294 ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, I, 6

295 MONTEBELLO, P., *La volonté de puissance*, p. 36

296 NF/FP 14[79] da primavera de 1888

dados por si mesmos que, somente se relacionam a partir da disposição que alguém – um outro ente dado por si mesmo – lhes confere, colocando-os então em relação.

No entanto, tudo isso só parece óbvio porque falamos a língua da metafísica tradicional ocidental – e isso dito de maneira tão figurativa quanto literal. Conceber um “algo em si” independente de qualquer relação é uma abstração racional/científica que não guarda nenhum contato com a realidade. Na realidade as “coisas”, “objetos”, “sujeitos” ou qualquer “ente” que se costume imaginar enquanto ente substancial, somente vem a ser a partir da rede de relações que os constituem. Portanto, revisitando nossos exemplos: é a relação ao doutorado em Filosofia que ressignifica e re-determina o “ser” de uma configuração relacional que chamamos de “alguém”, o qual passa agora a ser aluno do doutorado em Filosofia. É o acontecer da relação amorosa/desejante/erótica cujo fundo já é sempre tão intrincadamente relacional que permanece sempre em grande parte imerso em obscuridade – porque alguém se apaixona por outra pessoa? Por que se engaja num relacionamento amoroso? – que ressignifica, por vezes drasticamente, o ser dos envolvidos na relação. Lembrando que, em cada polo da relação já haverá uma configuração relacional tão complexa que o próprio processo do “apaixonar-se” guardará sempre algo de inexplicável: porque não faremos ideia de que tipo de relações constitutivas de cada polo estabeleceram relações umas com as outras. O fato é que quando “decidimos” nos engajar numa relação amorosa, relações diversas que em larga medida escapam à nossa consciência, já se deram, isto é, o engajamento já se deu, apenas se o leva a frente ou não – e sempre por meio de novas interações relacionais. Quando ingressamos em redes sociais virtuais não estamos simplesmente ingressando em relações, mas aquelas relações que vão se travando ali em rede, vão nos constituindo, isto é, não somos nós que estamos “fazendo” relações, são as relações ali em curso que vão nos fazendo. As pessoas “adicionadas” os conteúdos “curtidos” e “compartilhados” vão construindo para nós uma “imagem”, mas não apenas uma “imagem” como também um “ser”. O “sol” nada seria se dele se excluísse qualquer rede de relações. É esse um dos sentidos possíveis de uma das frases iniciais de Zaratustra: “Tu, grande astro! Que seria de tua sorte, se te faltassem aqueles a quem iluminas?”<sup>297</sup>. Também o computador, a escrivantina e a luminária jamais foram “objetos” puros dados em

si mesmos. Eles sempre vieram a ser numa rede de relações que os constitui: eles estiveram relacionados aos diversos segmentos de trabalhadores da indústria que os tornou possíveis – operários, gerentes, empresários, publicitários, vendedores, todos ali presentes a partir de configurações relacionais em parte diferentes, em parte comuns. Esses “objetos” sempre estiveram relacionados a uma determinada lógica de produção e consumo e, portanto, a uma determinada configuração econômica. Também sempre estiveram em relação com a “matéria-prima” da qual são feitos e toda à história humana de exploração e transformação da natureza pela técnica, desde os mais primitivos instrumentos até à mais contemporânea tecnologia. Agora, aqui relacionados, computador, escrivantina e luminária estão inseridos numa enorme rede de relações que os constrói e que eles próprios ajudam a construir. Essa enorme rede vai resultando na escrita de uma “tese” que vai, aos poucos, reconstruindo meu “ser” enquanto seu “autor”. Tudo ocorre de maneira que todos os elementos de uma rede são interdependentes e interconstitutivos. A um só tempo eles são construídos pela rede relacional e a constroem. E todos esses elementos, por sua vez, podem ser desdobrados em uma enorme rede relacional – a qual constituem e pela qual são constituídos.

Portanto, não podemos pensar as relações entre forças segundo o esquema de um “átomo de força” ou de uma “força” isolada que age sobre “algo” e causa assim um efeito. Trata-se de um tipo diferente de causalidade, uma causalidade complexa em termos de múltiplas interações interdependentes e interconstitutivas. É o que Nietzsche esboça nesse fragmento póstumo de 1885-1886: “todo deslocamento de poder para qualquer lugar condiciona todo o sistema – portanto, junto com a causalidade de um *após* o outro, dar-se ia uma dependência de *um junto ao outro* e de *um com o outro*”<sup>298</sup>. No entanto, há que se compreender que as relações entre forças também não se dão por puro acaso, ou por puros processos mecânicos de atração e repulsão. Todos os níveis dessa rede complexa de forças são atravessados e constituídos por uma espécie de “lei” universal que Nietzsche chama de *vontade de poder*: “As multidões de forças que povoam o mundo não são somente um caos, elas têm também uma lei de bronze que Nietzsche nomeia precisamente '*vontade de poder*' ”<sup>299</sup>.

298 NF/FP 2[143] do outono de 1885 – outono de 1886

299 MONTEBELLO, P., *La volonté de puissance*, p. 36

É impressionante notar como Nietzsche antecipa em várias décadas o chamado “pensamento sistêmico” que se desenvolverá ao longo do século XX em certos campos da Biologia, da Física e da Matemática. Um desenvolvimento que, quando retro-projetado sobre a obra de Nietzsche, nos ajuda a compreender sua concepção de mundo em termos de redes sistêmicas de forças interdependentes e interconstitutivas atravessadas pela vontade de poder como uma espécie de padrão de organização.

O físico Fritjof Capra chama a atenção para o fato de que, ao longo do século XX, as ciências passam por uma “mudança de paradigma”. O paradigma anterior, que Capra chama “mecanicista”, teria seus pilares fundamentais em Galileu, Descartes e Newton. Partindo do sujeito consciente e racional como fundamento, Descartes estabelece as bases do método científico, que pretendia ser o caminho correto para o conhecimento verdadeiro. O método de Descartes consiste justamente em dividir o objeto de estudo, qualquer que seja ele, em partes menores e mais simples, submetê-las à análise racional e tomar por verdadeiro tudo o que se conceba de maneira clara e distinta. Assim, conhecendo cada uma das partes, conheceríamos com perfeição o objeto estudado. Notem que nesta concepção, o todo é igual à soma de suas partes<sup>300</sup>.

Compreende-se o mundo como uma máquina que funciona segundo leis, uma máquina que pode ser “analisada”, na qual tudo pode ser medido, pesado e quantificado. Tudo podia ser compreendido se submetido à luz da razão humana, capaz de descobrir e realizar os cálculos matemáticos corretos. Galileu, já uma geração antes de Descartes, havia difundido uma visão de mundo baseada em cálculos, quantidades, pesos e medidas. “Galileu Galilei expulsou a qualidade da ciência, reduzindo esta última ao estudo dos fenômenos que podiam ser medidos e quantificados”<sup>301</sup>. Por fim, “o mundo como uma máquina perfeita governada por leis matemáticas exatas – foi completado de maneira triunfal por Isaac Newton”. Sua grande síntese, “a mecânica newtoniana, foi a realização que coroou a ciência do século XVII”.<sup>302</sup>

300 CAPRA, F., *A teia da vida*, pp. 34-35

301 *Ibidem*, p. 34

302 *Ibidem*, p. 35

O “novo paradigma”, que segundo Capra traz uma “nova compreensão científica”, baseia-se numa “nova percepção da realidade”<sup>303</sup> e vem à luz através de uma “dramática mudança de concepções e de ideias que ocorreu na física durante as três primeiras décadas” do século XX<sup>304</sup>. Este “novo paradigma” Capra chama de “holístico”, “ecológico”, ou simplesmente “sistêmico”. Ele “vê o mundo não como uma coleção de objetos isolados, mas como uma rede de fenômenos que estão fundamentalmente interconectados e são interdependentes”<sup>305</sup>.

É na atmosfera desse novo paradigma que se desenvolve a noção conceitual de “rede”.

À medida que a concepção de rede tornou-se mais e mais proeminente na ecologia, os pensadores sistêmicos começaram a utilizar modelos de rede em todos os níveis dos sistemas, considerando os organismos como redes de células, órgãos e sistemas de órgãos, assim como os ecossistemas são entendidos como redes de organismos individuais. De maneira correspondente, os fluxos de matéria e de energia através dos ecossistemas eram percebidos como o prolongamento das vias metabólicas através dos organismos.

A concepção de sistemas vivos como redes fornece uma nova perspectiva sobre as chamadas hierarquias da natureza. Desde que os sistemas vivos, em todos os níveis, são redes, devemos visualizar a teia da vida como sistemas vivos (redes) interagindo à maneira de rede com outros sistemas (redes). Por exemplo, podemos descrever esquematicamente um ecossistema como uma rede com alguns nodos. Cada nodo representa um organismo, o que significa que cada nodo, quando amplificado, aparece, ele mesmo, como uma rede. Cada nodo na nova rede pode representar um órgão, o qual, por sua vez, aparecerá como uma rede quando amplificado, e assim por diante.

Em outras palavras, a teia da vida consiste em redes dentro de redes.<sup>306</sup>

Ao longo do século XX o conceito de rede se difundiu amplamente no meio das ciências – naturais, exatas e também humanas e sociais.

No campo da biologia, os chilenos Humberto Maturana e Francisco Varela, em seu *De máquinas y seres vivos*, desenvolveram a teoria da *autopoiesis*, a qual concebe a dinâmica de organização dos seres vivos como uma rede autoprodutiva de interações:

Um ser vivo ocorre e consiste na dinâmica de realização de uma rede de transformações e de produções moleculares, tal que todas as moléculas produzidas e transformadas no operar dessa rede, formam parte da rede de modo que com suas interações: a) geram a rede de produções e de

303 *Ibidem*, p. 23

304 *Ibidem*, p. 24

305 *Ibidem*, p. 26

306 *Ibidem*, pp. 44-45

transformações que as produziu ou transformou; b) dão origem aos limites e à extensão da rede como parte de seu operar como rede (...) e c) configuram um fluxo de moléculas que ao incorporar-se na dinâmica da rede são partes ou componentes dela, e ao deixar de participar na dinâmica da rede deixam de ser componentes e passam a ser parte do meio.

Ou, ainda, de outra maneira: (...) o ser vivo não é um conjunto de moléculas, mas uma dinâmica molecular, um processo que ocorre como unidade discreta e singular como resultado do operar, e no operar, das distintas classes de moléculas que o compõem, em um entre-jogo de interações e relações de proximidade que o especificam e realizam como uma rede fechada de trocas e sínteses moleculares que produzem as mesmas classes de moléculas que as constituem, configurando uma dinâmica que ao mesmo tempo especifica a cada instante seus limites e extensão. É a esta rede de produções de componentes, que resulta fechada sobre si mesma porque os componentes que produz a constituem ao gerar as mesmas dinâmicas de produções que os produziu, e ao determinar sua extensão como um ente circunscrito através do qual há um contínuo fluxo de elementos que se fazem e deixam de ser componentes enquanto participam ou deixam de participar nessa rede, o nesse livro chamamos de *autopoiesis*.<sup>307</sup>

Deleuze e Guattari, no volume 1 de “Mil Platôs” forjam o conceito de “rizoma” que muito se assemelha a uma dinâmica de redes. Seu ponto de partida é a metáfora biológica do “rizoma”:

Em botânica, chama-se rizoma a um tipo de caule que algumas plantas verdes possuem, que cresce horizontalmente, muitas vezes subterrâneo, mas podendo também ter porções aéreas. O caule do lírio e da bananeira é totalmente subterrâneo, mas certos fetos desenvolvem rizomas parcialmente aéreos. Certos rizomas, como em várias espécies de capim (gramíneas), servem como órgãos de reprodução vegetativa ou assexuada, desenvolvendo raízes e caules aéreos nos seus nós. Noutros casos, o rizoma pode servir como órgão de reserva de energia, na forma de amido, tornando-se tuberoso, mas com uma estrutura diferente de um tubérculo. Segundo Deleuze e Guattari (2000), que utilizam este conceito em seus trabalhos de filosofia: um rizoma não começa nem conclui, ele se encontra sempre no meio, entre as coisas, inter-ser, intermezzo. A árvore é filiação, mas o rizoma é aliança, unicamente aliança.<sup>308</sup>

Deleuze e Guattari, em sua linguagem pouco ortodoxa, expõem quatro princípios como “características aproximativas do rizoma”. O primeiro e o segundo são “princípios de conexão e de heterogeneidade” e ressaltam o caráter intensamente relacional e conectivo do rizoma. Não há quaisquer partes que, essencialmente diferentes ou absolutamente independentes, não possam ser conectadas entre si. Essa conectividade não se deve à redução das diferenças ao campo da linguagem,

307 MATURANA, H., VARELA, F., *De maquinas y seres vivos*, pp. 15-16

308 FERREIRA, F., *Rizoma: um método para as redes?*, p. 31

mas envolve “cadeias semióticas”, “regimes de signos” e “estatutos e estados de coisas” heterogêneos:

qualquer ponto de um rizoma pode ser conectado a qualquer outro e deve sê-lo. É muito diferente da árvore ou da raiz que fixam um ponto, uma ordem. (...) Num rizoma, (...) cada traço não remete necessariamente a um traço linguístico: cadeias semióticas de toda natureza são aí conectadas a modos de codificação muito diversos, cadeias biológicas, políticas, econômicas, etc., colocando em jogo não somente regimes de signos diferentes, mas também estatutos de estados de coisas.<sup>309</sup>

O terceiro princípio é o de “multiplicidade”. Trata do propósito do método rizomático de tratar o múltiplo como múltiplo, resistindo a qualquer tipo de redução ou subordinação do múltiplo ao uno. Eles utilizam aqui a metáfora da “marionete”, de modo que os fios que, no seu roçar, movimentam a marionete não mais remetam à subjetividade de um “controlador”, mas tão somente a outras interconexões de fios emaranhados. A multiplicidade dos fios dinamicamente entrelaçados salta ao primeiro plano. Seu movimento entrecruzado determina o comportamento do boneco e do controlador, fazendo ambos aparecerem como “marionetes”:

Uma multiplicidade não tem nem sujeito nem objeto, mas somente determinações, grandezas, dimensões que não podem crescer sem que mude de natureza (as leis de combinação crescem então com a multiplicidade). Os fios da marionete, considerados como rizoma ou multiplicidade, não remetem à vontade suposta uma de um artista ou de um operador, mas à multiplicidade das fibras nervosas que formam por sua vez uma outra marionete seguindo outras dimensões conectadas às primeiras.<sup>310</sup>

O quarto princípio, de “ruptura a-significante” diz:

Um rizoma pode ser rompido, quebrado em um lugar qualquer, e também retoma segundo uma ou outra de suas linhas e segundo outras linhas. É impossível exterminar as formigas, porque elas formam um rizoma animal do qual a maior parte pode ser destruída sem que ele deixe de se reconstruir. Todo rizoma compreende linhas de segmentaridade segundo as quais ele é estratificado, territorializado, organizado, significado, atribuído, etc.; mas compreende também linhas de desterritorialização pelas quais ele foge sem parar.<sup>311</sup>

À parte as intrincadas construções características da linguagem própria de Deleuze e Guattari, podemos reconhecer em alguma medida os contornos de elementos muito caros à noção de “rede”, tais como: a conectividade radical entre

309 DELEUZE, G.; GUATTARI, F., *Mil platôs 3*, p. 14

310 *Ibidem*, p. 15

311 *Ibidem*, p. 16

níveis heterogêneos, a recusa em reconhecer unidades fechadas sobre si mesmas tais como “sujeito” e “objeto” e a consequente valorização da multiplicidade relacional e dinâmica.

Foucault, perseguindo as formas de manifestação do poder, descentraliza o exercício do poder numa rede multifária de dispositivos e relações que constituem, justamente, uma “microfísica do poder”. Nas palavras de Roberto Machado, em seu belo prefácio a *Microfísica do poder*:

O interessante da análise é justamente sugerir que os poderes não estão localizados em nenhum ponto específico da estrutura social. Funcionam como uma rede de dispositivos ou mecanismos a que nada ou ninguém escapa, a que não existe nível exterior possível. Daí a importante e polêmica ideia de que o poder não é algo que se detém como uma coisa, como uma propriedade, que se possui ou não. Não existe de um lado os que detêm o poder e de outro aqueles que se encontram alijados dele. Rigorosamente falando, o poder não existe; existem práticas ou relações de poder. O que significa dizer que o poder é algo que se exerce, que se efetua, que funciona. E funciona como uma maquinaria, como uma máquina social que não está situada num lugar privilegiado ou exclusivo, mas se dissemina por toda a estrutura social. Não é um objeto, uma coisa, mas uma relação. Qualquer luta é sempre resistência dentro da própria rede do poder, teia que se alastra por toda a sociedade e a que ninguém pode escapar: ele está sempre presente e se exerce como uma multiplicidade de relações de força.<sup>312</sup>

Michel Serres, em sua “filosofia mestiça” também fez do conceito de “rede” um dos principais em sua obra:

No sentido que lhe atribui Serres[3], a rede é mais do que um conceito topológico: ela é ontológica. Talvez pudéssemos dizer que Serres expande na direção do real o sentido topológico da noção de rede. Na perspectiva do filósofo, uma rede é formada num dado instante por uma pluralidade de pontos ligados entre si por uma pluralidade de conexões. Por definição, nenhum ponto é privilegiado em relação a outro, o que faz com que uma rede tenha múltiplas entradas. Serres nos faz ver que essa rede irregular, desigual está na gênese das regularidades. Em outras palavras, as chamadas redes regulares marcadas por pontos privilegiados são um caso particular da rede escalena, irregular na qual é possível o máximo de diferenciação interna. Com esse argumento Serres mostra que as oposições binárias, caracterizadas por possuírem apenas duas entradas privilegiadas, são elas próprias efeitos da rede irregular. Tal é o caso do pensamento dialético, uma vez que, segundo Serres, ele é unilinear e caracterizado pela unicidade e simplicidade da via que liga uma tese a uma antítese. O modelo da rede, ao contrário, é marcado pela pluralidade e complexidade das vias mediadoras; não há um caminho logicamente necessário. O modelo tabular da rede toma, portanto, a pluralidade como um substantivo, e não como um atributo, isto é, não se trata de acrescentar um fator de variação e desvio a um campo já marcado por caminhos privilegiados, como aquele da tese e

da antítese. Por isso, conclui Serres o modelo da rede “não é, de direito, redutível a um tecido complexo de seqüências dialéticas múltiplas: este tecido é apenas um caso particular”[4]. Uma rede é um campo heterogêneo de tensões que não resultam necessariamente numa síntese enquanto o pensamento dialético é um caso particular da rede: ele reduz a tensão interna que lhe é constitutiva a uma luta contínua, numa direção única e constante.<sup>313</sup>

Bruno Latour desenvolveu a Teoria do Ator-Rede (TAR), a qual procura pensar justamente os “atores” sociais não como “sujeitos” humanos fechados em si mesmos, mas como redes de elementos heterogêneos – econômicos, políticos, tecnológicos, materiais e imateriais – entrelaçados. No excelente artigo *On actor-network theory. A few clarifications plus more than a few complications*. Latour traça um panorama geral dos pressupostos, aplicações e consequências principais da Teoria do Ator-Rede.

O uso da palavra vem de Diderot. A palavra “réseau” foi utilizada desde o começo por Diderot para descrever matéria e corpos para evitar a divisão cartesiana entre matéria e espírito, etc. Finalmente, a origem da palavra (“réseau” em francês) vem do trabalho de Diderot e tem desde o princípio um forte componente ontológico. (veja Waddington).

Posta de maneira muito simples, TAR é uma mudança de metáforas para descrever essências: ao invés de superfícies, temos filamentos (ou rizomas, na fala de Deleuze).

Mais precisamente, é uma mudança topológica. Ao invés de pensar em termos de superfícies – bidimensionais – ou esferas – tridimensionais – somos convidados a pensar em termos de nódulos que tem tantas dimensões quanto têm conexões. Como primeira aproximação, a TAR afirma que as sociedades modernas não podem ser descritas sem reconhecê-las como possuindo um caráter fibroso, emaranhado, entrelaçado, como corda, fio, capilaridade, que nunca é capturado pelas noções de níveis, camadas, territórios, esferas, categorias, estruturas, sistemas. O objetivo é explicar os efeitos provocados por essas palavras tradicionais sem ter que comprar as políticas, a topologia e a ontologia que vêm com elas. (...) a TAR é então a afirmação de que o único caminho para alcançar essa reinjeção de coisas em nosso entendimento dos tecidos sociais é através de uma teoria social e uma ontologia em forma de rede.<sup>314</sup>

No final do século XX, Manuel Castells utilizou o termo “sociedade em rede”<sup>315</sup> para definir a sociedade contemporânea. A contemporaneidade, aliás, popularizou definitivamente o termo rede, que se tornou cotidianamente corrente, especialmente a partir do advento e disseminação da “rede mundial de

313 MORAES, M., *O conceito de rede na Filosofia Mestiça*, p. 2

314 LATOUR, B., *On actor-network theory*, p. 3

315 CASTELLS, M. *A sociedade em rede*. São Paulo: Paz e Terra, 1999 (Primeiro volume da trilogia *A Era da Informação: Economia, sociedade, cultura*)

computadores”, a internet, que se tornou nosso espaço de socialização por excelência.

Até onde temos conhecimento, Nietzsche não utilizou a noção de “rede” com esse significado amplo. No entanto, é impressionante notar o quanto a sua concepção de um “mundo-relação”, no qual “as relações constituem os seres”, um mundo, portanto, irreduzível a entidades únicas e independentes, um mundo em que a relação é essencial e a essência é relacional, antecipa em várias décadas a mudança de paradigma que se verificaria nas “ciências da natureza” ao longo do século XX. Por outro lado, projetando retroativamente os conceitos de “sistema”, “auto-organização”, “emergência”, “complexidade”, “autopoiesis”, “caos”, “autossimilaridade” e, especialmente, “rede”, sobre a obra de Nietzsche – obviamente a título de interpretação perspectiva e não com a pretensão de “descobrir” em Nietzsche “em potência” aquilo que um desenvolvimento teleológico transformaria em “ato” – nos colocamos em condições de compreender com muito mais clareza a dinâmica de organização do seu “mundo-relação”.

Poderíamos, então, pensar o “mundo-relação” de Nietzsche como uma rede “*autopoietica*” de forças, que, em seu movimento relacional, constituem sistemas complexos e auto-organizados, em que novos níveis de ordenação emergem conforme aumenta a complexidade hierárquica. Sistemas cujos padrões de comportamento são imprevisíveis a longo prazo, mas que, enquanto mantém uma organização hierárquica, sustentam regularidades e estabilidades. Essa enorme rede de relações – em que não há “unidades” últimas, mas apenas redes dentro de redes – é o próprio fundo e a estrutura constitutivos de todo e qualquer “ente” material ou imaterial. Ou seja, não há diferenças de essência dadas “a priori” entre quaisquer “entes”. Tudo é relacional, tudo está em relação ou, para dizer o mínimo, não há nada que não seja relacionável.

No entanto, mesmo sob o novo paradigma sistêmico, o que a nova física e a nova geometria não podem fazer é fornecer uma explicação dessas relações. Por mais que sob a luz do novo paradigma e física quântica e a geometria fractal se pretendam mais qualitativas do que quantitativas, o máximo que elas podem fazer é descrever qualitativamente processos em andamento, mas não explicá-los. As ciências biológicas, quando procuram explicar a natureza das relações orgânicas, apelam para um obscuro “princípio de conservação” da vida. No entanto, o “princípio de conservação” não explica um salto de paraquedas, nem o movimento

do humano que atravessa o sinal verde por entre os carros para ganhar alguns segundos na ida em direção de um destino no qual nem sequer tem hora marcada para chegar, como também não explicam padrões de alimentação e intoxicação repetidamente praticados por pessoas que têm plena consciência do risco que estão impondo às próprias vidas. Há uma série de ações que desafiam – e mesmo ignoram por completo – o “princípio de conservação”. Por isso Zaratustra pode afirmar: “Há muitas coisas que o vivo aprecia mais que a própria vida. Mas na própria apreciação fala a ‘vontade de poder’”<sup>316</sup>.

Na seção 13 de *Além do Bem e do Mal*, Nietzsche subordina a “autoconservação” à vontade de poder: “Uma criatura viva quer antes de tudo *dar vazão* a sua força – a própria vida é vontade de poder –: a autoconservação é apenas uma das indiretas, mas frequentes *consequências* disso”.<sup>317</sup> E em seguida, adverte: “cuidado com os princípios teleológicos *superfluos!* – um dos quais é o impulso de autoconservação (...). Assim pede o método, que deve ser essencialmente economia de princípios”<sup>318</sup>. Portanto, Nietzsche introduz o *poder* como princípio teleológico único e padrão qualitativo universal da rede relacional de forças. As relações entre forças não são nem completamente casuais, nem simplesmente mecânicas, nem da ordem de uma sequência causal simples. As relações entre forças são relações de *poder*.

Em cada nível da hierarquização sistêmica, todas as forças estão inseridas em relações de poder. As forças constitutivas de um mesmo nível de organização lutam entre si por poder, mas há luta também entre os níveis hierárquicos distintos do sistema e entre o sistema hierarquicamente organizado e outros sistemas. Nem sempre a luta se desenvolve de maneira escancarada. Aspirando por poder, as forças estabelecem relações mútuas de dominação, resistência, negociação, alianças mútuas são firmadas em torno de objetivos comuns. Seja pela via da dominação, da negociação ou da aliança temporária, sistemas hierárquicos multinivelados e complexos se organizam. Há sempre tensão nas relações mútuas internas e externas ao sistema:

cada corpo específico anseia por tornar-se senhor de todo espaço, por estender sua força (-sua vontade de poder:) e repelir tudo que obsta à sua expansão. Mas ele se depara continuamente com o mesmo ansiar de outros corpos e termina por arranjar-se (‘unificar’-se) com aqueles que lhes são

316ZA, *Da vitória sobre si próprio*

317BM, § 13

318BM, § 13

aparentados o bastante: – *assim eles conspiram, então, juntos, pelo poder.*  
E o processo segue adiante...<sup>319</sup>

Não nos esqueçamos, no entanto, que “cada corpo específico” não passa de uma “estrutura social de muitas almas”, isto é, de uma rede de impulsos, instintos, desejos, ou, segundo a conceitualização nietzschiana, simplesmente “forças”. E, segundo a mesma lógica, que “a força” também não é algo dado em si mesmo a priori, mas somente vem a ser numa configuração relacional de forças. Uma vez constituída, “a força” está automaticamente inserida no campo das relações entre forças e já é um poder de atuação efetivo sobre todas as outras. No que emerge, uma configuração resultante da rede de forças, passa a contar imediatamente como força em jogo, exercendo seu poder sobre todas as outras, agindo e resistindo sobre todas as outras, gerando outras novas configurações. As forças participam, portanto, de uma mesma rede, da qual são a um só tempo produto e produtoras. Tendo como princípio teleológico único a vontade de poder, as forças em conflito se articulam em sistemas complexos de forças, que por sua vez, enquanto forças em jogo, articulam-se eles mesmos a outras forças formando intrincadas redes de relações de poder, num processo que se estende indefinidamente. As forças, enquanto partes, compõem “todos” complexos que, por sua vez, retornam sobre elas enquanto força atuante e estabelecem com elas relações de poder e dominação. Cada todo complexo, por sua vez, enquanto força em jogo, articula-se a outros complexos de força formando eles mesmos outras configurações. E todos os níveis são atravessados pela vontade de poder enquanto padrão universal de organização.

Mas, com a introdução de um padrão universal que qualifica as relações entre forças e um “princípio teleológico” único, não terá Nietzsche recaído irremediavelmente no modo de operação da metafísica tradicional? Antes de enfrentarmos essa questão, é necessário que tentemos compreender o que Nietzsche diz quando diz *poder*.

### 3.4 Poder

*As paixões que provocam de maneira mais decisiva as diferenças de talento são, principalmente, o maior ou menor desejo de poder, de riqueza, de saber e de honra.*

319 NF/FP 14[186] da primavera de 1888

*Todas as quais podem ser reduzidas à primeira, que é o desejo de poder. Porque a riqueza, o saber e a honra não são mais do que diferentes formas de poder.*

Hobbes, *Leviatã*, Intro, Cap. VIII

Nietzsche estabelece a vontade de poder como padrão universal e princípio teleológico único que qualifica as relações entre forças como relações de poder. No entanto, para que possamos nos aproximar de compreender o sentido da expressão “vontade de poder”, é necessário investigar o sentido do “poder” que se coloca como complemento da vontade. Apenas para termos noção da dificuldade – para não dizer impossibilidade – de encontrar uma definição precisa e terminal para a palavra “poder”, podemos observar que no dicionário Michaelis constam nada menos que 25 definições para o vocábulo *poder*, sendo 12 para “poder” enquanto verbo e 13 para “poder” enquanto substantivo.

A partir dessas definições, podemos notar algumas características interessantes concernentes à palavra “poder”. Em primeiro lugar já chama atenção uma distinção que nem sempre temos em mente: a dupla possibilidade que a palavra “poder” guarda, isto é, dar-se enquanto verbo ou enquanto substantivo. O uso substantivo tende a substancializar o poder, como se poder fosse “algo” que se possa “ter”, “possuir”.

O dicionário político de Bobbio, define “poder” da seguinte forma:

Em seu significado mais geral, a palavra Poder designa a capacidade ou a possibilidade de agir, de produzir efeitos. Tanto pode ser referida a indivíduos e a grupos humanos como a objetos ou a fenômenos naturais (como na expressão Poder calorífico, Poder de absorção). Se o entendermos em sentido especificamente social, ou seja, na sua relação com a vida do homem em sociedade, o Poder torna-se mais preciso, e seu espaço conceptual pode ir desde a capacidade geral de agir, até à capacidade do homem em determinar o comportamento do homem: Poder do homem sobre o homem. O homem é não só o sujeito mas também o objeto do Poder social. E Poder social a capacidade que um pai tem para dar ordens a seus filhos ou a capacidade de um Governo de dar ordens aos cidadãos.<sup>320</sup>

Por se tratar de um dicionário de termos políticos, Bobbio procura se restringir ao âmbito social e situa o “homem” como “sujeito” e “objeto” do poder. Em seguida, enfatiza o caráter relacional e não-substancial do poder:

as definições que, inserindo-se numa tradição que remonta a Hobbes, ignoram este caráter relacional e identificam o Poder social com a posse de

320 BOBBIO, N., *Dicionário de Política*, p. 943

instrumentos aptos à consecução de fins almejados. A definição de Hobbes, tal como se lê no princípio do capítulo décimo do *Leviatã*, é a seguinte: "O Poder de um homem... consiste nos meios de alcançar alguma aparente vantagem futura". Não é diferente, por exemplo, o que Gumplowicz afirmou: que a essência do Poder "consiste na posse dos meios de satisfazer as necessidades humanas e na possibilidade de dispor livremente de tais meios". Em definições como estas, o Poder é entendido como algo que se possui: como um objeto ou uma substância — observou alguém — que se guarda num recipiente. Contudo, não existe Poder, se não existe, ao lado do indivíduo ou grupo que o exerce, outro indivíduo ou grupo que é induzido a comportar-se tal como aquele deseja.<sup>321</sup>

Bobbio ressalta que não existe “poder” fora de qualquer relação, isto é, “poder” não é “algo” em si que se possa possuir, para então depois usar da maneira desejada. Até podemos exercer o poder, “por meio de instrumentos e coisas”, por exemplo: “se tenho dinheiro, posso induzir alguém a adotar um certo comportamento que eu desejo, a troca de recompensa monetária”, no entanto:

se me encontro só ou se o outro não está disposto a comportar-se dessa maneira por nenhuma soma de dinheiro, o meu Poder se desvanece. Isto demonstra que o meu Poder não reside numa coisa (no dinheiro, no caso), mas no fato de que existe um outro e de que este é levado por mim a comportar-se de acordo com os meus desejos. O Poder social não é uma coisa ou a sua posse: é uma relação entre pessoas.<sup>322</sup>

Poder, portanto, configura um tipo de relação e os meios pelos quais esta relação se exerce, variam de acordo com as circunstâncias. “Dinheiro” em muitos casos pode ser o meio necessário para a sustentação de uma relação de “poder”, no entanto, se estivermos referidos a um âmbito de coisas que o dinheiro não pode comprar, ele perde qualquer valor e qualquer significado de “poder”.

O poder é, portanto, multifacetado e somente vem a ser numa relação tríplice entre “sujeito”, “objeto” e “âmbito” de exercício:

Como fenômeno social, o Poder é portanto uma relação entre os homens, devendo acrescentar-se que se trata de uma relação triádica. Para definir um certo Poder, não basta especificar a pessoa ou o grupo que o detém e a pessoa ou o grupo que a ele está sujeito: ocorre determinar também a esfera de atividade à qual o Poder se refere ou a esfera do Poder. A mesma pessoa ou o mesmo grupo pode ser submetido a vários tipos de Poder relacionados com diversos campos. O Poder do médico diz respeito à saúde; o do professor, à aprendizagem do saber; o empregador influencia o comportamento dos empregados sobretudo na esfera econômica e na atividade profissional; e um superior militar, em tempo de guerra, dá

321 *Ibidem*, p. 944

322 *Ibidem*, p. 944

ordens que comportam o uso da violência e a probabilidade de matar ou morrer.<sup>323</sup>

Com essa formulação relacional, Bobbio se afasta das teorias tradicionais que entificam e substancializam o “poder” como “algo” que “alguém” – o soberano – ou um grupo específico – a “classe dominante”, por exemplo – esteja em condições de possuir. Nas teorias marxistas ortodoxas, a “classe dominante” tem o poder por dominar os meios de produção e se coloca, necessariamente, enquanto detentora dos meios de produção, na posição de classe “opressora” em relação a uma classe “explorada” que está excluída da posse dos meios de produção, e portanto excluída do exercício do poder. Bobbio se afasta deste tipo de simplificação condicionando o sentido da relação de poder ao seu âmbito de exercício e ao seu contexto específico. O “poder” não é “algo” específico restrito a um governante soberano ou à posse dos meios de produção. Poder é relacional e, enquanto tal, perpassa diversos âmbitos e se sustenta por diversos meios – meios que só fazem sentido em contextos relacionais específicos.

O filme *O círculo de fogo*, à parte seu explícito caráter anti-socialista, traz uma frase que exemplifica a complexidade das relações de poder – em sua variedade de âmbitos e meios. À beira da morte, Danilov confessa a Vassili a recente compreensão que lhe tira todo o sentido da vida e da morte iminente:

O homem sempre será homem. Não há um homem novo. Tentamos criar uma sociedade que fosse igual na qual não houvesse o que invejar do vizinho. Mas há sempre algo para dar inveja. Um sorriso, uma amizade, algo que você não tem e quer ter. Neste mundo, mesmo no soviético sempre haverá ricos e pobres, o rico em dons e o pobre em dons. O rico no amor, o pobre no amor

É claro que a frase, num filme americano, tem um óbvio teor de propaganda anti-socialista. No entanto, a reflexão não deixa de fazer sentido sob o ponto de vista relacional do poder. Não basta eliminar a “classe dominante”, pela socialização dos “meios de produção”, pois a posse dos meios de produção é apenas um dos meios pelos quais o poder se exerce num determinado âmbito e num determinado contexto. Sempre haverá diversos âmbitos, contextos e meios através dos quais relações de poder ganharão forma.

No entanto, a abordagem de Bobbio permanece tradicionalista à medida que pressupõe como pré-condição para que se deem relações de poder, a existência

<sup>323</sup> *Ibidem*, p. 944

prévia de um “sujeito” e um “objeto” em si – no caso social, ambos humanos. É Foucault quem assume o caráter relacional do poder de maneira mais radical. Os “sujeitos” não preexistem às relações de poder, mas são por elas constituídos.

Queria ver como esses problemas de constituição podiam ser resolvidos no interior de uma trama histórica, em vez de remetê-los a um sujeito constituinte. É preciso se livrar do sujeito constituinte, livrar-se do próprio sujeito, isto é, chegar a uma análise que possa dar conta da constituição do sujeito na trama histórica. É isso que eu chamaria de genealogia, isto é, uma forma de história que dê conta da constituição dos saberes, dos discursos, dos domínios de objeto etc., sem ter que se referir a um sujeito, seja ele transcendente com relação ao campo de acontecimentos, seja perseguindo sua identidade vazia ao longo da história.<sup>324</sup>

A questão para Foucault é: “quais são, em seus mecanismos, em seus efeitos, em suas relações, os diversos dispositivos de poder que se exercem em níveis diferentes da sociedade, com domínios e com extensões tão variados?”<sup>325</sup>. Na teoria jurídica clássica

o poder é considerado como um direito de que se seria possuidor como de um bem e que se poderia, por conseguinte, transferir ou alienar, total ou parcialmente, por um ato jurídico ou um ato fundador do direito, que seria da ordem da cessão ou do contrato. O poder é o poder concreto que cada indivíduo detém e que cederia, total ou parcialmente, para construir um poder político, uma soberania política.<sup>326</sup>

Para Foucault, em contrapartida “o poder não se dá, não se troca, nem se retoma, mas se exerce, só existem em ação (...), o poder não é principalmente manutenção e reprodução das relações econômicas, mas acima de tudo uma relação de força”<sup>327</sup>.

Mas, “se o poder se exerce, o que é esse exercício, em que consiste, qual é sua mecânica?”. Segundo Foucault, a resposta habitual a esta pergunta é: “o poder é essencialmente repressivo. O poder é o que reprime a natureza, os indivíduos, os instintos, uma classe”. Mas, essa resposta habitual ignora o que o exercício do poder tem de ativo e produtivo: o poder produz verdade, saber, arte, corpo, prazer, subjetividade etc. A segunda resposta, que Foucault chamará de “hipótese Nietzsche” compreende “a base das relações de poder” como “confronto belicoso das forças”. Aqui o poder não é analisável em termos de “cessão, contrato, alienação

324 FOUCAULT, M., *Verdade e poder (Microfísica do Poder)*, p. 43

325 FOUCAULT, M., *Genealogia e poder (Microfísica do Poder)*, p. 272

326 *Ibidem*, p. 273

327 *Ibidem*, p. 275

ou em termos funcionais de reprodução das relações de produção”, mas como “combate”, “confronto” e “guerra”.

Foucault, que a todo momento reafirma sua herança nietzschiana, se aproxima metodologicamente da segunda resposta. Nas palavras de Roberto Machado, Foucault rejeita

uma concepção do poder inspirada no modelo econômico, que o considera como uma mercadoria. E se um modelo pode ser elucidativo de sua realidade é na guerra que ele pode ser encontrado. Pois ele é luta, afrontamento, relação de força, situação estratégica. Não é um lugar, que se ocupa, nem um objeto, que se possui. Ele se exerce, se disputa. E não é uma relação unívoca, unilateral; nessa disputa ou se ganha ou se perde.<sup>328</sup>

Em suma, Foucault não compreende o poder como “algo” que “alguém” detém, mas como exercício estilhaçado numa rede multifária de dispositivos. Em *Soberania e disciplina*, a “terceira precaução metodológica” para a abordagem do conceito de poder é bastante esclarecedora:

Não tomar o poder como um fenômeno de dominação maciço e homogêneo de um indivíduo sobre os outros, de um grupo sobre os outros, de uma classe sobre as outras; mas ter bem presente que o poder – desde que não seja considerado de muito longe – não é algo que se possa dividir entre aqueles que o possuem e o detêm exclusivamente e aqueles que não o possuem e lhe são submetidos. O poder deve ser analisado como algo que circula, ou melhor, como algo que só funciona em cadeia. Nunca está localizado aqui ou ali, nunca está nas mãos de alguns, nunca é apropriado como uma riqueza ou um bem. O poder funciona e se exerce em rede. Nas suas malhas, os indivíduos não só circulam, mas estão sempre em posição de exercer esse poder e de sofrer sua ação; nunca são o alvo inerte ou consentido do poder, são sempre centros de transmissão. Em outros termos, o poder não se aplica aos indivíduos, passa por eles. Não se trata de conceber o indivíduo como uma espécie de núcleo elementar, átomo primitivo, matéria múltipla e inerte que o poder golpearia e sobre o qual se aplicaria, submetendo os indivíduos ou estraçalhando-os. Efetivamente, aquilo que faz com que um corpo, gestos, discursos e desejos sejam identificados e constituídos enquanto indivíduos é um dos primeiros efeitos do poder. Ou seja, o indivíduo não é o outro do poder: é um de seus primeiros efeitos. O indivíduo é um efeito de poder e simultaneamente, ou pelo próprio fato de ser um efeito, seu centro de transmissão. O poder passa através do indivíduo que ele constituiu.<sup>329</sup>

Essas referências nos ajudam a compreender a concepção nietzschiana de “poder”, à medida que *poder*, para Nietzsche, não será também “algo” de “substancial” que um indivíduo ou um grupo social específico esteja em posição de possuir e exercer. Poder é sempre relacional – força atua sobre força, vontade atua

328 MACHADO, R., *Introdução à Microfísica do Poder*, p. 18

329 FOUCAULT, M., *Soberania e disciplina (Microfísica do Poder)*, p. 285

sobre vontade – e não requer a preexistência de “sujeitos” para se exercer, mas, pelo contrário, como na interpretação de Foucault, os “sujeitos” só podem vir a se configurar como efeitos de uma rede de relações de poder – rede pela qual são constituídos e a qual constituirão. Além disso, poder não é poder político ou econômico, mas atravessa todos os âmbitos de atuação. No caso de Nietzsche, que não está restringindo sua análise ao âmbito social, as relações de poder se estendem por todos os âmbitos do real: “naturais”, “culturais”, “materiais”, “imateriais”, sendo que, todos esses âmbitos, enquanto constituídos no interior de uma mesma dimensão, isto é, de uma mesma rede de forças, são inter-relacionados, interdependentes e interconstitutivos, ou seja, não existem previamente de maneira independente.

Nietzsche intercambia a palavra “poder” com “domínio”, “assenhoreamento”, “mando”, “apropriação”, “agir sobre”, “resistir a”, “ambição despótica” de “cada pulsão” que “gostaria de impor” sua “perspectiva” “como norma para todas as outras”<sup>330</sup>. Domínio, assenhoreamento, mando, apropriação, ação sobre, resistência e imposição são todos termos relacionais. Essas relações se estabelecem entre forças – no sentido amplo que Nietzsche atribui ao conceito de “força”, englobando tanto os impulsos e desejos quanto as forças mecânicas e instintos biológicos. Quando falamos do “poder do homem sobre o homem” ou do líder da matilha sobre o bando de animais, estamos traduzindo em termos simplificados uma rede de relações entre complexos de forças. Domínio, assenhoreamento, mando, apropriação, ação sobre, resistência e imposição significam *poder*. Em 9 das 12 definições do dicionário Michaelis para o vocábulo “poder” enquanto verbo, poder aparece como verbo transitivo. Isto é, “poder” é compreendido como “poder” algo ou “poder” para algo, isto é, “poder” para realizar algo. Mesmo os usos intransitivos são facilmente intercambiáveis nas formas transitivas. Os exemplos intransitivos que o dicionário dá são: “A fé pode mais que o saber”, “O pobre velho mal podia com o peso da idade” e “Tudo pode acontecer” (como haver possibilidade). No primeiro caso, a frase quer dizer que a fé tem mais poder para realizar feitos do que o saber. Na segunda, o “pobre velho” não dispõe do poder para resistir ao peso da idade. E, quanto à possibilidade, só é possível aquilo que reúne em torno de si os poderes para se efetivar. (Dizemos que algo é

possível, quando julgamos que sob alguma combinação concebível de circunstâncias, serão reunidos os poderes necessários para que este algo venha a se efetivar. Dizemos que é impossível quando, pelo contrário, julgamos que sob nenhum ponto de vista concebível serão reunidos os poderes necessários para sua efetivação). Nesse sentido, também o *Dicionário Básico de Filosofia* de Danilo Marcondes e Hilton Japiassú, define poder como “Capacidade, faculdade, possibilidade de realizar algo, derivada de um elemento físico ou natural, ou conferida por uma autoridade institucional”<sup>331</sup>. O que temos em todas essas definições de *poder* é o poder como uma espécie de estágio intermediário no qual se dispõe dos meios necessários para realizar algo. Ou seja, poder não é concebido como uma finalidade em si, mas como domínio, assenhoreamento e apropriação dos meios necessários para realizar uma finalidade outra.

Nietzsche opera uma espécie de subversão nessa lógica tradicional do poder ao estabelecer o poder como “princípio teleológico” único, como a própria finalidade da vontade. Nesse sentido, as forças não dominam, se apropriam e se assenhoram umas das outras para realizar qualquer outro objetivo, mas encontram seu objetivo nessa própria relação de domínio, apropriação e assenhoreamento. O poder, portanto, não está a serviço, por exemplo, da auto-conservação como objetivo dos entes orgânicos, visto que “auto-conservação” é apenas um dos efeitos mais frequentes da vontade de poder, isto é, o “ser vivo” não luta para se conservar, mas, no máximo, se conserva para lutar. Na ordem social, não há um poder central que estaria a serviço da manutenção da paz e da ordem, ou do bem comum, mas múltiplas e multiniveladas relações de poder que atravessam a totalidade do tecido social, tendo o próprio domínio, assenhoreamento e apropriação como objetivos. Os “motivos” que frequentemente atribuímos ao agir humano, não passam de uma “mitologia” da ação inventada e introduzida pela imaginação<sup>332</sup>. “Motivos” são apenas máscaras e fantasias do poder. No mundo nietzschiano o poder é um fim em si mesmo. No entanto, para que se o atinja, é necessário domínio, assenhoreamento e apropriação dos meios. Ou seja, *poder* é tanto o estado intermediário – poder realizar algo – como a finalidade a cada vez perseguida – o “algo” que se busca realizar.

331 MARCONDES, D.; JAPIASSÚ, H., *Dicionário Básico de Filosofia*, p. 220

332 BM, § 21

Nós que sabemos através das experiências traumáticas do século XX o quanto a “vontade de poder” tem de destrutiva e cruel, resistimos à filosofia de Nietzsche neste ponto delicado. No entanto, é preciso que se compreenda o seguinte: querer poder não é apenas querer conquistar o domínio sociopolítico de uma determinada região. Querer poder não é apenas querer manter, à custa de um rígido sistema de vigilância e violência, uma comunidade humana sob seu domínio. Essas são apenas manifestações particulares e casos determinados da vontade de poder. Os quais, inclusive, tendemos a denegar e recalcar, classificando-os de pronto como “não-humanos” e “não-naturais”. Não que devamos considerá-los como “simplesmente humanos” ou “simplesmente naturais”, mas reconhecer que seus fundamentos pulsionais estão intrinsecamente inscritos na “humanidade” e na “natureza”, pode nos ajudar a constantemente pensá-los, elaborá-los, sofisticá-los e ressignificá-los. Talvez denegar e recalcar, classificando as mais terríveis experiências da vontade de poder como “não-humanas” e “não-naturais”, “monstruosas” e “diabólicas”, nos deixe ainda mais próximos e mais expostos ao perigo, uma vez que os impulsos denegados e recalcados continuam “proliferando no escuro”<sup>333</sup> e podem retornar de uma só vez, de forma arrebatadora, sem que saibamos de onde vieram.

Se por um lado a história nos ensinou a desconfiar prontamente da “vontade de poder”, por outro lado, é impressionante nossa aparentemente eterna inabilidade em aprender a desconfiar dos projetos que têm ao seu lado a “verdade”, o “bem”, a “moral” e os “bons costumes”, a “civilização” e o “progresso”, quando a história nos mostra que foi justamente através deles que a vontade de poder atingiu seus mais elevados graus de crueldade e violência.

No entanto, o conceito de vontade de poder envolve ainda algumas dificuldades fundamentais: não há distância entre a força (ou sistema de forças) e sua efetivação. A força não é algo que quer, algo como um sujeito do querer que, dependendo das circunstâncias, pode ou não realizar o que quer.

Um *quantum* de força equivale a um mesmo *quantum* de impulso, vontade, atividade – melhor, nada mais é senão este mesmo impulso, este mesmo querer e atuar, e apenas sob a sedução da linguagem (e dos erros fundamentais da razão que nela se petrificaram), a qual entende ou mal-entende que todo atuar é determinado por um atuante, um “sujeito”, é que pode parecer diferente. Pois assim como o povo distingue o corisco do clarão, tomando este como *ação*, operação de um sujeito de nome corisco,

333 Famosa expressão de Freud.

da mesma forma a moral do povo discrimina entre a força e as expressões da força, como se por trás do forte houvesse um substrato indiferente que *fosse livre* para expressar ou não a força. Mas não existe um tal substrato; não existe um “ser” por trás do fazer, do atuar, do devir; “o agente” é uma ficção acrescentada à ação – a ação é tudo.<sup>334</sup>

Quando Nietzsche utiliza o verbo “ser” para caracterizar o mundo enquanto “vontade de poder”, ele está eliminando, como nessa famosa passagem de *A genealogia da moral*, a distância metafísica entre “ser”, “querer” e “agir”. A força “é” querer poder e este querer é um agir e um efetivar seu poder. O mundo nietzschiano é, assim, um mundo do puro “cálculo” do máximo de poder possível a cada instante, em que “cada poder tira, a cada instante, suas últimas consequências”<sup>335</sup>. Não que o sistema de forças, como um sujeito, faça a cada instante esse cálculo, mas, as próprias relações que o constituem estabelecem para ele limites máximos de expansão de poder, aos quais ele chega efetivamente a cada instante. Há uma espécie de cálculo automático do máximo de poder possível que determina, em cada instante, as configurações efetivas do real.

Mas, se a cada momento é “poder” que se busca, mas também é “poder” o que efetivamente se realiza, pois segundo a dinâmica das forças todo querer é um efetivar e toda relação é já uma relação de domínio, assenhoreamento e apropriação, a vontade de poder viveria num estado perpétuo de auto-satisfação. Mas, se assim fosse, nada mais haveria a buscar, não mais haveria por que lutar, nenhuma insatisfação teria direito à existência e teríamos eliminado do mundo seu caráter dinâmico e conflituoso. No entanto, ao concebermos a dinâmica da vontade de poder dessa maneira, estaríamos ignorando uma das características fundamentais que Nietzsche inscreve em sua essência: a autossuperação. Querer poder é necessariamente *querer sempre mais poder*. De modo que, a exigência constante de autossuperação confere à vontade de poder a insaciabilidade como característica fundamental. Nunca se chega a um estágio qualquer de dominação, assenhoreamento e apropriação que efetivamente satisfação e encerrem o jogo de uma vez por todas.

Todos os fins, metas, sentidos são só modos de expressão e metamorfoses da única vontade, que é inerente a todo acontecer: a vontade de poder. Ter fins, metas, intenções, *querer* em geral, tal é como querer-tornar-se-mais-

334 GM, I, § 13

335 BM, § 22

fortalecido, querer crescer, e *para tal* também querer os *meios*.<sup>336</sup>

Querer é querer poder. E querer poder é querer tornar-se mais fortalecido, querer crescer, isto é, querer sempre mais poder. Essa exigência intrínseca de autossuperação, faz da vontade de poder essencialmente insaciável. O jogo das forças conflitantes, regidas pela vontade de (mais) poder é, portanto, interminável. “A luta desencadeia-se de tal forma que não há pausa ou fim possíveis”<sup>337</sup>. “Poder” é passível de ser concebido como um fim de alguma maneira atingível, mas “mais poder” é um fim absolutamente impossível de ser alcançado, pois, não havendo qualquer limite para esse “mais”, a exigência torna-se constante e insaciável, fazendo de cada estágio de poder alcançado, apenas um meio para o lançar-se em direção a uma nova expansão de poder.

No entanto, ainda um grave problema envolve a dinâmica da vontade de poder. Se, como explica o aforismo 19 de *Além do Bem e do Mal*, não podemos tomar o querer como “algo” em si, como unidade simples substancial, mas somente como efeito da configuração de uma hierarquia instintual em que instintos e impulsos mais fortes impõem seu poder sobre um grupo de instintos e impulsos que são dominados e postos a seu serviço, temos o seguinte problema: “querer” não é algo em si, mas a ação do poder de uma configuração instintual dominante que se coloca em posição de “conduzir” o sistema numa ou outra direção. Em outras palavras, “querer” é o resultado do “poder” de uma configuração de forças dominantes que, por dominar, “pode” se lançar em direção a “mais poder” (objetivo único). Logo, o que chamamos “querer”, nada mais é do que a ação de um efetivo *poder*. Mas, por que se estabelece em primeiro lugar uma relação de dominação entre as multiplicidades instintuais que constituem os entes? Segundo a concepção de mundo nietzschiana que viemos explorando até aqui, deveríamos responder: por *vontade de poder*, por haver um querer-sempre-mais-poder que atravessa todas as configurações de forças, deflagrando entre elas uma luta perpétua por domínio, assenhoreamento e apropriação. Mas, se a vontade e o querer são apenas efeito de um *poder* que impõe seu domínio a um dado sistema de forças, só foi possível configurar-se um querer-poder por parte dessa configuração dominante devido ao poder de uma configuração de forças participantes de sua constituição que, atingiu

336 NF/FP 12[1] do início de 1888; 11[96] de novembro de 1887 – março de 1888

337 MARTON, S., *Das forças cósmicas aos valores humanos*, p. 30

o domínio sobre outras configurações de forças que a compõem. Com isso, temos uma dinâmica circular na qual o “querer” é um *poder* (o poder de configurações de forças dominantes). Mas a relação de poder só se estabelece enquanto tal por haver um “querer-poder”. Ou seja, o poder configura um querer e o querer configura um poder. Dessa forma, ou substancializamos a vontade de poder ou a tornamos prisioneira numa circularidade insuperável.

Mas, com isso já adentramos o terreno da interpretação heideggeriana da metafísica da vontade, que será a questão norteadora do nosso próximo capítulo.

### 3.5 É possível superar a metafísica?

Com o conceito de vontade de poder, Nietzsche opera uma unificação total do real – mundo orgânico, mundo mecânico, mundo espiritual – numa mesma rede de relações de poder. No entanto, essa unificação e essa mesmidade não se fazem em prejuízo da multiplicidade e da diferença. A vontade de poder, por definição, não configura uma identidade plena que abarca todos os seres e os reúne numa totalidade auto-idêntica e auto-satisfeita. A vontade de poder, por definição, é princípio de proliferação de multiplicidades e diferenças. Unidade e multiplicidade se constituem mutuamente numa tensão irresolúvel. Uma mesma vontade de poder anima o jogo perpétuo das forças conflitantes.

Com essa unificação total do real a partir de um mesmo que não anula – mas requisita e estimula – o diferente, sem com isso recair no postulado de uma unidade transcendente e independente da multiplicidade, Nietzsche julga superar a metafísica tradicional. O mundo-relação regido pela lógica da vontade de poder não tem nenhum “além” – nenhum “antes”, nenhum “sobre”, nenhum “sob”, nenhum “depois” –, nenhum “em si”, pois as relações são essenciais e as essências relacionais. O mundo constitui um “todo” – “*não existe nada fora do todo!*” – que “não é uma unidade nem como *sensorium* nem como 'espírito'”<sup>338</sup>. Isto é, não há um substrato material ou espiritual que constitua a unidade do mundo. O “todo” aparece como uma malha de relações atravessadas pela vontade de poder.

Mas, ainda assim, de toda forma, não terá Nietzsche substancializado a vontade de poder enquanto “última instância” que confere inteligibilidade ao jogo de forças? Ao buscar uma compreensão mais ampla possível para o conceito de vontade de poder, nos deparamos com o seguinte impasse: segundo as próprias formulações nietzschianas, “vontade” não pode ser concebida como uma unidade simples, mas como efeito de uma configuração hierárquica na qual instintos e impulsos (ou forças) dominantes impõem seu poder sobre um sistema relacional de forças. Mas, se queremos compreender porque esta relação de dominação se estabeleceu em primeiro lugar, nos vemos obrigados a recorrer à “vontade de poder”, que, atravessando todos os níveis dos sistemas de forças, confere à força um caráter qualitativo definido como “querer mais poder”, o que determina que as relações entre forças sejam relações de dominação, assenhoreamento, mando e apropriação. Nietzsche parece recorrer, por fim, a uma unidade simples que se dá como fundamento último das relações entre forças. Assim, a vontade de poder aparece como “desejo fundamental”<sup>339</sup>, “fato mais elementar”<sup>340</sup>, “o fato último, o termo derradeiro ao qual podemos descer”<sup>341</sup>. Com isso, não terá Nietzsche recaído na lógica dualista que procura superar?

Ainda que se trate de instituir, por fim, a vontade de poder como fundamento, não podemos, com isso, nos dar por satisfeitos em simplesmente igualar a filosofia de Nietzsche à metafísica tradicional. Nietzsche não “descobre” a “vontade de poder” como verdade objetiva essencial do mundo. Pelas indicações que nos deixou em sua obra, Nietzsche institui a “vontade de poder” como “interpretação”. É uma interpretação que apresenta algum tipo de vantagem sobre as demais. Pois, não nos enganemos quanto a isso: não é porque “tudo é interpretação” ou porque “não há fatos, só interpretações” que “todas as interpretações se equivalem”. Nietzsche pode ter dito as duas primeiras dessas frases, mas jamais teria concordado com a terceira. Os detratores do interpretacionismo nietzschiano, em geral arautos da “objetividade” e da “boa consciência”, correntemente utilizam como argumento contrário ao interpretacionismo essa má interpretação, a qual, a partir de um salto lógico que Nietzsche nunca pretendeu realizar e que, pelo que podemos ver em suas obras, jamais apoiaria, estabelece como consequência lógica de “tudo é interpretação” que

339 NF/FP 1[59]

340 NF/FP XIV 14[80]

341 NF/FP XI 40[61]

“toda interpretação tem o mesmo valor”. No entanto, diante de um pensamento que coloca – para si e para seus leitores – como tarefa fundamental a investigação corajosa e incansável do “valor dos valores”, a tese da equivalência das interpretações é, para dizer o mínimo, absurda.

Voltemos, no entanto, à nossa questão: é possível superar a metafísica? Algumas passagens de Nietzsche fazem parecer que ele julga ser efetivamente possível superar a metafísica. No prefácio acrescentado à obra *O Nascimento da Tragédia* em 1887, Nietzsche se volta contra sua antiga noção de “consolo metafísico” através da arte, instruindo aos leitores que mandem “ao diabo toda a 'consoladora' metafísica – e a metafísica, em primeiro lugar!”<sup>342</sup>. Em *O crepúsculo dos Ídolos*, afirma que

Não há sentido em fabular acerca de um “outro” mundo, a menos que um instinto de calúnia, apequenamento e suspeição da vida seja poderoso em nós: nesse caso, *vingamo-nos* da vida com a fantasmagoria de uma vida “outra”, “melhor”.

(...) Dividir o mundo em um “verdadeiro” e um “aparente”, seja à maneira do cristianismo, seja à maneira de Kant (...), é apenas uma sugestão da *décadence* – um sintoma da vida *que declina...*<sup>343</sup>

De acordo com a vontade de poder, princípio radicalmente imanente, toda transcendência deve ser eliminada de uma vez por todas: “Deus está morto!” e, resta apenas ainda “vencer” todas as “sombras” divinas do além<sup>344</sup>. “O ‘mundo verdadeiro’ – uma ideia que para nada mais serve, não mais obriga a nada –, ideia tornada inútil, *logo* refutada: vamos eliminá-la”<sup>345</sup>. O mundo transcendente – Deus e suas sombras – são miragens e artifícios dos fracos e despossuídos, forjados pelos fracos e para os fracos, com o intuito de subverter a balança de poder e dominar os fortes. Os ideais são fugas, são sintomas de fraqueza e covardia típicos da vida decadente<sup>346</sup>. “Quem tem motivos para fugir da realidade? Quem sofre com ela. Mas sofrer com a realidade significa uma existência malograda”<sup>347</sup>.

Mas, agora, “Deus está morto” “e fomos nós que o matamos!”<sup>348</sup>. Após dois milênios e meio de busca incansável pela “verdade” (Deus é a verdade, deve-se seguir o caminho da verdade, deve-se dizer a verdade – diante do padre, diante do

342 NT, *Prólogo*, § 7

343 CI, III, § 6

344 GC, § 108

345 CI, IV, § 5

346 GM, III, § 13; GM, III, § 14

347 AC, § 15

348 GC, § 124

juiz, diante do semelhante), instaura-se uma era tecnológico-científica, na qual a busca cega da verdade se volta contra a própria verdade e descobre que aqueles valores superiores (absolutamente verdadeiros) nos quais se havia acreditado até então, não passam de ilusões, fantasmas, ficções<sup>349</sup>. No entanto, com a completa desvalorização dos valores superiores, entra em cena o advento do “niilismo”: a fraqueza da vontade, o esgotamento, o nítido sentimento de que “é tudo em vão”<sup>350</sup>. Faz-se necessária, neste estágio, a intervenção de homens fortes e corajosos que sustentem um “niilismo ativo”<sup>351</sup>, isto é, que não se deixem abater pela ausência de valores supremos pré-estabelecidos, mas que, pelo contrário, sintam-se livres e animados para criar novos valores. E estes novos valores não serão como os antigos. Não serão valores da transcendência, da “fraqueza”, do “rebanho”. Serão valores estabelecidos pelos fortes e para os fortes, visando um novo “fim”, um novo “para quê” existencial<sup>352</sup>. Um fim criado, ativo, estabelecido e legitimado pela força dos fortes. Esta nova finalidade superior da humanidade seria a produção de uma nova espécie de homens, uma espécie mais forte, mais corajosa, ativa e criativa, um “além-do-homem”, para o qual o próprio homem não passaria de um “macaco”<sup>353</sup>. Para pôr este empreendimento em marcha, é preciso introduzir como valor uma “doutrina seletiva” (aquela do eterno retorno e da vontade de poder), capaz de aprofundar o fosso entre fracos e fortes, capaz de enrijecer as hierarquias, uma doutrina tão terrível para os fracos que, o simples fato de tomarem contato com ela lhes seria tão insuportável que os reduziria à escravidão, ou simplesmente lhes negaria o direito à existência<sup>354</sup>.

Retomando um tema recorrente de seus escritos juvenis, estabelece a produção de homens fortes aristocráticos como “sentido” em si da humanidade, da natureza, do mundo. E este objetivo supremo deve ser alcançado através de um método específico, a saber, a difusão da terrível doutrina seletiva do eterno retorno. Mas, aqui, há uma verdadeira constelação de ideais: O sentido da “humanidade”, do “mundo”, da “vida”, não apenas como direção, mas como teleologia, como caminho necessário para a “justificação” da existência na figura do grande homem.

349 GC, § 344; BM, § 1; GM III, § 24

350 NF/FP 2[127] do outono de 1885 – outono de 1886; 9[35] do outono de 1887; 7[8] do final de 1886 – primavera de 1887

351 NF/FP 9[35] do outono de 1887

352 NF/FP 10[17] do outono de 1887

353 ZA, *Prólogo*

354 NF/FP 7[6] do final de 1886 – primavera de 1887; 25[211] da primavera de 1884

O grande homem “justifica” a existência. Esta é uma fórmula utilizada repetidamente por Nietzsche. A existência “justificada” pelo atingimento do seu “fim” supremo.

Estabelecer um novo “para que” para a “humanidade”. Mas, o que é, o que pode ser, afinal, “a humanidade”, se não o ideal, historicamente fundado pelo cristianismo, para designar a massa disforme e universal dos “filhos de Deus”? Falar em humanidade, em “sentido da humanidade”, é reduzir as singularidades a um universal ideal. Se resistimos a esta abstração massificante, fica a questão: por que deveria o homem singular viver em função do desenvolvimento de uma nova espécie de homens, diante da qual o homem seria nada mais do que o macaco é para o homem? Por que razão deveria o homem singular sacrificar, comprometer seu existir colocando-se a serviço das noções abstratas de “humanidade”, “espécie”, ou “evolução”?

Além do mais, a própria concepção de um humano forte puramente afirmador da Existência, um aristocrata de espírito que aceitou corajosamente o desafio de “eliminar” o transcendente, de viver, portanto, sem qualquer ideal, não será ainda um ideal? Na segunda dissertação de *A Genealogia da moral*, Nietzsche não nos diz que o humano é justamente caracterizado pela reversão dos impulsos animais agressivos contra si mesmos, forjando a duras penas um “mundo espiritual”, aprofundando seu interior e tornando o humano, finalmente, o animal da “má consciência”, mas, por isso mesmo, o animal “interessante”<sup>355</sup>?

Em muitas ocasiões Nietzsche ignora seus próprios conselhos em *A genealogia da moral*, quando evita substancializar “força” e “fraqueza” como atributos essenciais de dois tipos distintos de humano. Com isso, embora escapando com sucesso ao maniqueísmo do bem x mal, recai num maniqueísmo da força x fraqueza, tomando a força por atributo essencial de um tipo aristocrático de homem, em nome do qual seria legítimo até mesmo – e aqui a pior face de Nietzsche vem à tona – reduzir os “fracos”, “decadentes” e “malogrados” à escravidão.

Direcionando a vontade para o poder, Nietzsche leva adiante o pensamento de Schopenhauer, rompendo com diversos aspectos do pensamento metafísico tradicional. A vontade de poder, definitivamente, não está mais restrita ao homem, mas atravessa e constitui a totalidade do real. Ao contrário de Schopenhauer,

portanto, não é algo como uma “coisa em si” que se esconde “por trás” do mundo, impulsionando-o e produzindo-o como representação sua. A vontade de poder “é o próprio mundo – e nada além disso”. A vontade de poder não pode, também, em hipótese alguma, ser “negada” pelo homem, afirmando-se, então, em seu caráter absolutamente inescapável. Ela apenas se efetiva eternamente sem qualquer sentido superior, sem qualquer finalidade. Sem início, sem pausa, sem fim, a vontade de poder é princípio comum único, universal, imanente, atuante em todas as configurações de forças existentes.

No entanto, por parecer não haver uma maneira de não substancializar a vontade de poder enquanto “fato último” ou “desejo fundamental”, Nietzsche parece ainda herdeiro e continuador de uma “metafísica da vontade”. Uma “metafísica da vontade” que se distancia consideravelmente da metafísica tradicional, constituindo toda uma outra compreensão de mundo – um mundo sem “início”, sem “finalidade”, sem nenhuma espécie de entidade “em si”, essencialmente relacional, um mundo sem qualquer sentido moral (“além do bem e do mal”), no qual todo e qualquer ente é compreendido como configuração forjada no interior de uma rede de relações de poder. Portanto, toda configuração de forças aparece como necessariamente relacional, perspectiva e interessada.

Por outro lado, suas “soluções” para a questão do “ascetismo” e do “nihilismo” recaem na mesma lógica da metafísica tradicional, com o maniqueísmo da força x fraqueza, com a definição de “sentidos” e “finalidades” para a “humanidade”, ancorados no caráter essencial do mundo – a vontade de poder –, e com um projeto político global voltado para a produção do “grande homem” enquanto “puro aristocrata afirmador”. A essencialização da “força” (a força do forte) e um ideal de “pura afirmatividade” mantém Nietzsche preso às teias da metafísica ocidental tradicional. Será possível uma releitura da vontade de poder que a afaste do ideal da “pura afirmatividade”? Uma releitura da vontade de poder que escape à lógica do puro cálculo do máximo de poder possível e a faça se deparar com a dimensão do incalculável? Uma releitura da vontade de poder que encontre uma outra maneira de lidar com o “além” que não a sumária eliminação? Afinal, “eliminar o além” de uma vez por todas não constitui um novo ideal que se põe novamente “para além” de toda possibilidade factível? São questões que vamos procurar enfrentar mais à frente.

## 4 Heidegger: a metafísica da vontade como consumação da Época técnica

*“Todos os meus livros são simples tentativas de rodear e devassar um pouquinho o mistério cósmico, esta coisa movente, impossível, perturbante, rebelde a qualquer lógica, que é a chamada “realidade”, que é a gente mesmo, o mundo, a vida. Antes o obscuro que o óbvio. Toda lógica contém inevitável dose de mistificação. Toda mistificação contém boa dose de inevitável verdade. Precisamos também do obscuro.”*

Guimarães Rosa

É já mais que consagrada a interpretação proposta por Heidegger segundo a qual Nietzsche seria um pensador metafísico, em consonância com a tradição ocidental inaugurada pelo gesto de pensamento platônico. O Capítulo VI de sua longa meditação sobre Nietzsche, capítulo sugestivamente intitulado “A Metafísica de Nietzsche”, inicia com a seguinte frase: “Em conformidade com todo o pensamento do Ocidente desde Platão, o pensamento de Nietzsche é metafísica”<sup>356</sup>. A metafísica da vontade, longe de levar a cabo uma superação definitiva da metafísica tradicional, consistiria justamente na plena maximização daquilo mesmo que pretende superar. Afinal, “a metafísica não se desfaz como se desfaz uma opinião. Não se pode deixá-la para trás como se faz com uma doutrina que não mais se acredita ou defende”<sup>357</sup>, porque, de toda maneira, um filosofar “anti-metafísico”, “enquanto um mero contramovimento, (...) permanece porém necessariamente, preso, como todo 'anti-', à essência disso contra o que se volta”<sup>358</sup>, e assim como “a inversão de uma frase metafísica continua sendo uma frase metafísica”<sup>359</sup>, a mera negação de uma filosofia metafísica permanece sendo uma filosofia metafísica.

Nos enganamos, no entanto, se imaginarmos que a interpretação heideggeriana da obra de Nietzsche se restringe a um “comentário” corrosivo que se limita a apontar pontos cegos a fim de denunciar em que medida Nietzsche permanece simplesmente metafísico. Pelo contrário: Heidegger levou a sério o

356 HEIDEGGER, M., *Nietzsche*, p. 641

357 HEIDEGGER, M., *Superação da Metafísica*, p. 61

358 HEIDEGGER, M., *A sentença nietzschiana Deus está morto*, p. 479

359 HEIDEGGER, M., *Sobre o humanismo*, pp. 47-48

pensamento de Nietzsche enquanto destino, desafio e experiência existencial radical. No primeiro capítulo das mais de 800 páginas dedicadas à “crítica autêntica” enquanto “confrontação” com o pensamento de Nietzsche, Heidegger nos deixa ver que realmente compreendeu o sentido fundamental da experiência de pensamento nietzschiana. Vale acompanhar a longa citação:

A indicação de que Nietzsche se encontra na via de questionamento da filosofia ocidental deve apenas deixar claro que ele sabia o que é filosofia. Esse saber é raro. Somente os grandes pensadores o possuem. Os maiores o possuem da maneira mais pura sob a figura de uma questão constante. A questão fundamental como a questão propriamente fundadora, como a pergunta sobre a essência do ser, não foi desdobrada na história da filosofia; Nietzsche também se mantém em meio à questão diretriz.

A tarefa dessa preleção é tornar distinta a posição fundamental, no interior da qual Nietzsche desdobra e responde à questão diretriz do pensamento ocidental. Essa elucidação é necessária para preparar nossa confrontação com Nietzsche. Se o pensamento nietzschiano reúne a tradição até aqui do pensamento ocidental e a consoma segundo um aspecto decisivo, então a confrontação com Nietzsche torna-se uma confrontação com o pensamento ocidental até aqui.

A confrontação com Nietzsche ainda não se iniciou, nem estão criadas as pressuposições para tanto. Até hoje Nietzsche foi ou bem elogiado e imitado ou bem insultado e explorado. O pensar e o dizer nietzschianos ainda nos são demasiado atuais. Nós e ele ainda não fomos confrontados de maneira suficientemente ampla em termos históricos, a fim de que possa se formar o distanciamento a partir do qual é bem possível amadurecer uma aparição do que é a força desse pensador.

Confrontação é crítica autêntica. Ela é a maneira suprema e única de apreciar verdadeiramente um pensador, pois assume sobre si a tarefa de repensar seu pensamento e persegui-lo em sua força atuante, não em suas fraquezas. E para que isso? Para que, por intermédio da confrontação, nós mesmos nos libertemos para o supremo esforço do pensamento.

Mas há muito tempo se costuma afirmar nas cátedras alemãs que Nietzsche não é um pensador rigoroso, mas um “filósofo poeta”. Segundo essa opinião, ele não pertence ao grupo dos filósofos que só refletem sobre coisas abstratas, descoladas da vida e sombrias. Se já o denominamos um filósofo, então ele precisaria ser compreendido como um “filósofo da vida”. Esse título, que há ainda mais tempo se mostra como diletto, deve levantar concomitantemente a suspeita de que a filosofia é em outros casos para os mortos e, com isso, de que ela é, no fundo, prescindível. Tal ponto de vista está em plena consonância com a opinião daqueles que saúdam em Nietzsche “o filósofo da vida”, o filósofo que finalmente colocou um ponto final no pensar abstrato. Esses juízos correntes sobre Nietzsche são equivocados. O erro só é, contudo, reconhecido se uma confrontação com Nietzsche é posta em curso juntamente com uma confrontação estabelecida no interior do âmbito da questão fundamental da filosofia.<sup>360</sup>

Aqui fica muito claro o quanto Heidegger levou Nietzsche a sério enquanto pensador. Levar a sério um pensador, envolve a imersão respeitosa, demorada e

360 HEIDEGGER, M., *Nietzsche*, pp. 3-4

rigorosa, mas também interpretativa e criativa em sua obra tomada como experiência fundamental de pensamento. Levar a sério um pensador envolve aceitar o desafio que ele nos propõe, para então nos colocarmos em condições de pensar com ele, através dele, mas também apesar dele e para além dele as questões fundamentais do nosso tempo. Essa exigência fundamental na lida com um pensador não é estranha ao espírito nietzschiano. Pelo contrário, desde muito jovem, na primeira de suas “considerações intempestivas” ele já havia denunciado o caráter improfícuo e danoso do intérprete – do que hoje chamaríamos de um estrito comentador – que “se aloja nas obras de nossos grandes poetas e de nossos grandes músicos, como um verme que vive destruindo, que admira devorando e que adora digerindo”<sup>361</sup>. Muitos anos mais tarde Zarathustra reafirmaria que “mal se recompensa a um mestre quando se permanece para sempre discípulo”. A partir de suas considerações iniciais, é inegável que Heidegger compreendeu o profundo sentido da obra nietzschiana, o que nos provoca a pensar em que medida em termos da lida com um grande pensador, o quanto de fidelidade há na traição apropriativa e criativa e o quanto de traição há na estrita fidelidade. Nos provoca a pensar também em que medida Heidegger, apesar de todas as divergências – e por causa mesmo de todas as divergências – permanecerá sempre mais próximo de Nietzsche do que o mais fiel dos seus comentadores.

A interpretação de Heidegger gerou uma proliferação de respostas imbuídas de um forte sentimento reativo por parte dos comentadores nietzschianos, habituados a pensar a obra de Nietzsche como efetiva superação da tradição metafísica ocidental. No entanto, as “defesas” que em geral realizam, em nome da pureza antimetafísica de Nietzsche, muitas vezes negligenciam a necessidade de uma compreensão profunda do teor das críticas heideggerianas, limitando-se a refutá-las com argumentos que não correspondem de maneira nenhuma ao âmbito das questões levantadas por Heidegger. É o caso de um dos mais famosos comentadores de Nietzsche em torno do qual vem se formando uma polaridade interpretativa oposta a Heidegger. Wolfgang Müller-Lauter julga contrapôr-se ao essencial da crítica heideggeriana em um parágrafo do seu “A doutrina da vontade de poder em Nietzsche”. O argumento é o seguinte:

A vontade de poder é a multiplicidade das forças em combate umas com as outras. Também *da* força, no sentido de Nietzsche, só podemos falar em

unidade no sentido de organização. Com efeito, o mundo é uma firme, brônzea grandeza de forças, ele forma “um *quantum* de força”. Mas esse *quantum* só é dado na contraposição de *quanta*. Com razão observa G. Deleuze: “Toute force est ... dans un rapport essentiel avec une autre force. L'être de la force est le pluriel; il serait proprement absurde de penser la force em singulier”. Não sendo as forças nada mais do que as “vontades de poder”, então não se deixa sustentar a afirmação de Heidegger de que a vontade de poder “nunca seja o querer de um ente singular, efetivo”, vontade de poder seria sempre “vontade essencial”<sup>362</sup>

E um pouco mais à frente, Müller-Lauter ressalta que enquanto “qualidade” inerente à multiplicidade quantitativa de forças, a vontade de poder

não existe como algo subsistente por si, não como sujeito ou quase-sujeito, também não como o Um, cujas “produções” são as complexas formações de duração relativa, como considera Heidegger. Antes ao contrário, a única qualidade já é sempre dada em tais quantitativas particularizações<sup>363</sup>.

No entanto, algo que Muller-Lauter deve saber muito bem, mas que os comentadores que o seguem mostram por vezes desconhecer, é que a ênfase no caráter necessariamente “múltiplo” da vontade de poder, bem como na negação de qualquer conceito de “essência”, “substância”, “ente” ou “Ser” na obra de Nietzsche, em nada contrapõe, mas, pelo contrário, apenas reforça o argumento crítico heideggeriano.

Para que possamos nos colocar em condições de compreender a crítica heideggeriana à metafísica da vontade é necessário, portanto, nos demorarmos no esforço de compreender em primeiro lugar o que Heidegger entende por “metafísica”, para em seguida situar a metafísica da vontade no âmbito Histórico da metafísica ocidental.

A verdade é que Heidegger nos coloca diante de grave problema e de um impasse que se encontra ainda hoje – talvez especialmente hoje – muito distante de ser superado. À luz da questão fundamental do Ser e do esquecimento do Ser, que envolve um jogo *chiaroscuro* em que revelação e retração, presença e ausência requisitam-se mutuamente numa tensão insuperável, todo esforço filosófico que se pretenda seguramente estabelecido sobre um fundamento metafísico, não chega ainda – nem pode chegar – a pensar a essência metafísica fundamental de sua constituição, mas todo esforço filosófico que se pretenda anti-metafísico, permanece ainda num âmbito essencialmente metafísico.

362 MÜLLER-LAUTER, W., *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*, pp. 74-75

363 *Ibidem*, p. 84

Diante da gravidade da questão levantada por Heidegger, podemos fingir ignorá-la, como se ela não fizesse sentido, como se ela não estivesse presente, como poderíamos talvez proceder em relação a um hóspede incômodo e indesejado que teima em permanecer em nosso lar, perturbando nossa sensação habitual de paz e segurança. Podemos também rechaçá-la prontamente utilizando como desculpa os possíveis desvios de conduta de Heidegger em sua vida pessoal e política, os quais teriam impregnado a tal ponto sua obra que o mero contato com ela seria para nós um sinônimo de “falta moral” e um motivo de perturbação para nossa “boa consciência”. Especialmente após a publicação dos “Cadernos Negros” tornou-se uma espécie de obsessão moral procurar por referências nazistas subliminares ao longo de toda a obra heideggeriana. No entanto, procedendo dessa maneira, perdemos de vista a potência crítica, criativa e reflexiva do pensamento de Heidegger. Em nome da “boa consciência”, nos furtamos ao desafio que sua obra nos propõe, deixamos de fazer a experiência do seu pensamento e de uma maneira muito cômoda, fugimos à “confrontação autêntica” com sua obra. Com isso, o pensamento metafísico ou anti-metafísico pode permanecer tranquilamente “nos trilhos”<sup>364</sup>, sem ter de lidar com o incômodo do questionamento essencial heideggeriano. Afinal, se levarmos Heidegger a sério, corremos o risco de descobrir em nosso próprio modo de ser e pensar – hoje e ao longo de toda a história ocidental – um fundamentalismo metafísico ainda mais potencialmente violento e perigoso do que a obra filosófica de um homem que, por um período de sua vida, foi um nazista declarado. O fundamentalismo metafísico de uma milenar “educação para a verdade”<sup>365</sup> que tem ao seu lado, em todos os tempos, a “boa consciência”, a veracidade, a moralidade e a neutralidade.

Como nosso objetivo aqui é fundamentalmente o de nos colocarmos em condições de compreender a crítica heideggeriana à metafísica da vontade, não nos preocupamos em demarcar as diferenças entre as “fases” do pensamento de Heidegger. Procuramos investir em certas experiências de pensamento nas quais Heidegger insistirá a partir dos anos 30: a *diferença ontológica*; as *Épocas dos envios do Ser* e a *questão da técnica*. Com isso, assumimos os riscos inerentes a essa metodologia. Para a discussão quanto à caracterização dos diferentes momentos da obra de Heidegger, indicamos CASANOVA, M.A. *Compreender*

364 HEIDEGGER, M., *O que chamamos pensar?*, p. 26

365 GM, III, § 27

Heidegger (pp. 147-149) e DUBOIS, C. *Heidegger: Introdução a uma leitura* (pp. 99-119).

#### 4.1 Metafísica como esquecimento da diferença ontológica

A “questão fundamental da metafísica”, nos diz Heidegger, não é outra senão: “Por que há simplesmente o ente e não antes o nada?”<sup>366</sup>. Quando esta questão vem ao nosso encontro – ou de encontro a nós –, revela o ente em sua totalidade e o põe em questão<sup>367</sup>.

“Ente” é tudo aquilo que é. Todas as coisas, próximas ou distantes no tempo ou no espaço, materiais ou imateriais, naturais ou culturais, são *entes*. Na questão fundamental da metafísica “o ente em seu todo se revela *como tal*, se abre na direção de seu possível fundamento e assim se mantém em questão”<sup>368</sup>. A pergunta pelo fundamento do ente corresponde à pergunta “*o que é o ente?*”, isto é, corresponde à pergunta pelo Ser do ente, procura apreender o ente enquanto tal, o ente em seu Ser. A questão fundamental da metafísica é, portanto, a própria questão da *verdade*. Que é a verdade? Qual é a verdade do ente? A questão da verdade, a busca pela verdade, a investigação que se põe sempre a caminho da verdade, que toma a verdade como ponto fixo de orientação, como guia e como norte, são expressão daquela “milena educação para a verdade” – de que nos fala Nietzsche – e que constitui a própria essência do Ocidente.

Sabemos que a palavra “metafísica” se deve a uma inacreditável combinação de circunstâncias: na classificação que Andrônico de Rhodes atribuiu à obra aristotélica, nomeando aquela que vinha “depois” – ou “por detrás” – da *Física*, como *meta tá physica*: Metafísica. Mas, como sabemos, esta obra catalogada “depois” ou “por detrás” da *Física* era justamente aquela que tratava das primeiras causas e princípios, do ser enquanto ser e do primeiro motor imóvel – *theion* – daí Aristóteles chamá-la de “Filosofia Primeira”. Trata-se, portanto, de um tipo de investigação que “não se deve deter nesse ou naquele domínio” de entes, mas que

366 HEIDEGGER, M., Introdução à *Metafísica*, p. 33

367 *Ibidem*, pp. 34-35

368 *Ibidem*, p. 36

“deve ultrapassar por sobre eles todos”, para além do ente, na busca de seus fundamentos últimos.<sup>369</sup>

Mas a metafísica não se detém na suspensão abissal desse questionar pelo Ser do ente. A metafísica se determina a cada vez também como resposta a esta questão, estabelecendo um fundamento último que se dá como causa, essência, princípio de inteligibilidade e razão de ser do ente em sua totalidade. Ao responder à questão pelo Ser do ente, a metafísica estabelece: “o ente é *isto*”, estabelecendo, também, nesse gesto, o que é o Ser, isto é, dizer “o ente é *isto*” equivale a dizer “o Ser é *isto*”. Com isso, a metafísica toma o Ser por um ente, por “algo” que é. No entanto, o Ser do ente é o fundo a partir do qual o ente chega a ser e permanece sendo o que é. Por conseguinte, o Ser não pode ser ele mesmo um ente. Dizer “o Ser é *isto*” é tomar o Ser por algo que é, algo que vem a ser e permanece sendo. Mas se o Ser é aquilo a partir do qual o ente vem a ser, então o Ser mesmo não pode ser um ente. No modo de proceder metafísico

o ser é ele mesmo tomado em princípio como ente, e se vê explicado graças a determinações ônticas, como é o caso no começo da filosofia antiga. Quando Tales, à pergunta: o que é o ente? Responde: água, ilumina o ente desde um ente, mesmo que no fundo procure o que é o ente *enquanto ente*. Através desta questão, ele compreende o ser, mas em sua resposta ele interpreta o ser como um ente. Este modo de interpretar o ser permanecerá por muito tempo ainda em uso na filosofia grega, mesmo depois dos progressos decisivos levados a cabo por Platão e Aristóteles na colocação do problema, e esta interpretação é ainda hoje corrente em filosofia.

“Na questão: o que é o ente *enquanto* ente? O ser é tomado como um ente”.<sup>370</sup>

Com isso, “a questão do Ser”, “na aceção da questão metafísica sobre o ente, como tal, *não* INVESTIGA tematicamente o Ser, mas deixa-o esquecido”<sup>371</sup>. Ao apresentar o Ser como “algo” a metafísica promove uma *entificação do Ser*. Apresentado como “ente” o Ser enquanto tal resta esquecido. Mas como este esquecimento se deve justamente à apresentação metafísica de um ente que se dá em lugar do Ser, a questão parece suficientemente resolvida. Com a apresentação de um ente aparentemente capaz de esgotar em si a definição do Ser, parece certo que já sabemos de uma vez por todas qual é o fundamento essencial do ente, mas, na medida em que parece certo que já sabemos de uma vez por todas o que o Ser é,

369 MORA, F., *Dicionário de Filosofia*, p. 182

370 HEIDEGGER, M., *Problemas fundamentais de fenomenologia*, ap. DUBOIS, C., *Heidegger: introdução a uma leitura*, p. 89

371 HEIDEGGER, M., *Introdução à metafísica*, p. 48

o próprio esquecimento do Ser é esquecido. A metafísica se caracteriza essencialmente, portanto, pelo *esquecimento do esquecimento do Ser*.

À metafísica o Ser, COMO TAL, fica oculto, permanece-lhe esquecido e de modo tão decisivo, que o próprio esquecimento do Ser, que é novamente esquecido, constitui o impulso desconhecido mas constante da investigação metafísica<sup>372</sup>

Mas, então o que é o Ser? Esta é a forma de interrogar da metafísica, a qual exige necessariamente que se dê um ente fundante/fundamental como resposta. Mas Ser não é nenhum ente, Ser não é “algo”, Ser não é. Ser se dá como “clareira” a partir da qual o ente aparece, se mostra, se revela, chega a ser e permanece sendo o ente que é. Ser é a clareira a partir da qual o ente aparece como “cognoscível, manipulável e transformável”<sup>373</sup>. “Cognoscível, manipulável e transformável” são palavras que só fazem sentido no que dizem respeito ao modo de ser do humano. Como sabemos, para Heidegger, a “humanidade” não dá conta de dizer o caráter essencial do humano, que consiste justamente não no possuir – ou estar referido a – uma essência determinada que o qualifica como “humano”, mas no fato de já sempre estar jogado, lançado e projetado num “aí”, num “mundo” que é o seu. A determinação essencial do “ser humano” será, portanto, “ser-aí”, “*dasein*”.

Ser-aí é (...) um termo que surge originariamente da impossibilidade de fixar o homem em uma figura específica, de interpelar discursivamente essa figura com vistas às suas determinações essenciais e sintetizar essas determinações em uma definição que contenha em si o que esse ente propriamente é, alijando por princípio todas as suas determinações acidentais.<sup>374</sup>

### O *dasein*

não possui nenhuma determinação quiditativa. Ele não possui em si mesmo uma razão, um corpo, uma alma ou um conjunto de faculdades. Ao contrário, tudo aquilo que ele é se determina a partir do estabelecimento existencial de um dos seus modos possíveis de ser.<sup>375</sup>

O *dasein* se caracteriza essencialmente pela *compreensão do Ser*. Compreensão do ser não significa o ter apreendido conceitualmente, cognitivamente ou intelectualmente a determinação essencial do Ser, nem o dispor de uma representação real ou eficaz do Ser, nem o estar de posse de uma definição teórica correta que corresponda à verdade do Ser. “Compreensão do Ser” quer dizer

<sup>372</sup> *Ibidem*, p. 49

<sup>373</sup> HEIDEGGER, M., *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*, p. 269

<sup>374</sup> CASANOVA, M. A., *Compreender Heidegger*, p. 90

<sup>375</sup> *Ibidem*, pp. 90-91

que o *dasein* já está sempre lançado num horizonte de manifestabilidade e compreensibilidade a partir da qual os entes se mostram naquilo que são, isto é, como “cognoscíveis, manuseáveis e transformáveis” de alguma maneira específica.

O ser-aí não é um ente dotado de faculdades cognitivas que tornaria possível para ele o conhecimento dos entes em geral, mas é um poder-ser que já sempre se movimenta em possibilidades intrínsecas ao seu mundo. De início e na maioria das vezes, nós não lidamos teoricamente com os entes, nós os usamos.<sup>376</sup>

Compreensão do Ser quer dizer que o *dasein* já sempre se encontra lançado em meio a entes com os quais se relaciona e se ocupa – com os quais já sempre está relacionado e ocupado – de uma maneira específica e significativa. Compreensão do Ser significa que o *dasein* já sempre se encontra imerso num horizonte de sentido a partir do qual o ente se revela como significativo. O *dasein* já sempre se encontra em meio à “abertura” e “clareira” do Ser, que nada mais é do que esse revelar e apresentar o ente como ente dotado de sentido e, portanto, já “cognoscível, manuseável e transformável”. O *dasein* já se encontra sempre no âmbito de uma familiaridade em meio ao ente, já sempre “sabe” como se orientar e como se relacionar com os entes que vêm ao seu encontro. E este “saber” não é da ordem de um estudo teórico prévio que resulte na capacitação do *dasein* para se orientar em meio aos entes, mas num saber eminentemente prático e prévio, que sempre já se deu, isto é, por já sempre saber como lidar com o ente que vem ao seu encontro, o *dasein* já sempre se encontra imerso numa *pré-compreensão do Ser*.

Isso significa, que o Ser mesmo é entendido sempre de modo determinado. Assim determinado, é-nos sempre manifesto. Toda compreensão, todavia, como uma espécie fundamental de manifestação tem que se mover sempre num determinado ângulo de visão (Blick-bahn). Uma coisa qualquer, por exemplo, um relógio, permanecer-nos-á oculto naquilo que é, enquanto previamente, não soubermos o que é o tempo, cálculo e medição do tempo. O ângulo visual da visão já deve estar antecipadamente aberto. Por isso o chamamos de ângulo de pré-visão (Vorblick'kbahn), a “perspectiva”. Destarte se mostrará que o Ser não apenas não é entendido de modo indeterminado como também que a compreensão determinada do Ser move-se em si mesma num ângulo de visão já pré-determinado.

O mover-se para lá e para cá, o deslizar e agitar-se nesse ângulo já se tornou parte de nossa carne e de nosso sangue, a ponto de nem o conhecermos, de nem mesmo o levarmos em consideração e entendermos a *questão sobre ele*. A submersão (para não dizer o estar perdido) na pré-visão e perspectiva que conduz e dirige toda a nossa compreensão do Ser – é tanto mais poderosa e, ao mesmo tempo, oculta, porquanto também os

gregos não a esclareceram, como tal, e nem o podiam fazer por razões fundamentais<sup>377</sup>

O *dasein* é essencialmente caracterizado pelo estar lançado num horizonte de manifestabilidade e compreensibilidade no qual o ente aparece como significativo e também – ao mesmo tempo – pelo estar projetado num projeto existencial aberto por esse mesmo horizonte compreensivo. No ato de escrita desta “tese”, eu não sou essencialmente um sujeito racional e consciente que, por ser justamente isso, tem como possibilidade também a dedicação a uma disciplina universitária chamada Filosofia, na qual, a partir de certos níveis de certificação, me torno “aluno”, “estudante de pós graduação”, “professor” ou “autor”. É por já estar lançado num horizonte compreensivo prévio e projetado num projeto nos quais a Filosofia vem ao meu encontro e requisita que me ocupe com ela, isto é, é nessa ocupação mesma, ocupação tensionada entre o “já-ter-sido” de uma tradição sedimentada e o projetar-se de um “porvir”, que me essencializo a cada vez como “aluno”, “doutorando” ou “professor” de Filosofia.

O ser-aí é um poder-ser que já sempre se acha imerso em possibilidades existenciais específicas. Tais possibilidades constituem-se incessantemente em função de uma significância e de mobilizadores estruturais sedimentados. Jogado no mundo e familiarizado com os campos de uso, nós realizamos incessantemente atividades que envolvem necessariamente utensílios dotados de uma significação precisa em virtude de algo que se encontra em uma relação direta com o poder-ser do ser-aí. Assim, o funcionário de uma repartição pública sai de casa para o trabalho toda manhã e usa em sua sala uma série de utensílios em virtude da necessidade da subsistência material. Do mesmo modo, o piloto de fórmula um se senta em seu carro para mais uma bateria de testes em virtude do anseio por jogar com seus limites ou experimentar o sabor fugaz de uma vitória. Todas as atividades cotidianas constroem-se a partir de uma junção de significância e em-virtude-de, de facticidade e poder-ser.<sup>378</sup>

Por isso Heidegger pode afirmar que “A essência do ser-aí reside em sua existência”. O *dasein* não possui nenhuma determinação essencial *a priori* em si. O *dasein* somente se essencializa à medida em que, já lançado numa pré-compreensão do Ser, a partir da qual os entes vêm ao seu encontro como dotados de um sentido determinado, o *dasein*, projetado num projeto, se ocupa com eles de uma forma determinada. No entanto, o que Heidegger entende por *existência* tampouco guarda o sentido metafísico de uma “atualização”, “efetivação” ou “realização” numa realidade efetivamente existente de uma essência prévia. Existência para Heidegger

377 HEIDEGGER, M., *Introdução à metafísica*, p. 143

378 CASANOVA, M. A., *Compreender Heidegger*, p. 103

é *ec-sistência*. Resgatando-se o sentido etimológico da palavra, *ex-* ou *ec* diz “fora, movimento para fora, voltar-se para fora” e *sistência*, que deriva do latim *stare* e *sistere*, que por sua vez remetem ao grego *histanai* e *stasis*, todas constitutivas de uma vasta gama de variações sempre relativas ao sentido original de “permanência”, como “estar”, “ficar em pé”, “fazer ficar em pé”, “ficar no lugar”, “permanecer imóvel”, “manter”, “sustentar”. *Histanai* e *stasis*, *stare* e *sistere* se encontram na raiz de palavras como “status”, “estado”, “estância”, “estabilidade”, “estátua”, “constância”, “circunstância”, “substância” etc. Heidegger resgata esse sentido etimológico para se referir à “essência” do *dasein* como um “estar voltado para fora”, como um “permanecer voltado para fora”. “O estar postado na clareira do ser denomino eu a *ec-sistência* do homem”<sup>379</sup>.

O homem desdobra-se assim em seu ser que ele é a “ai”, isto é, a clareira do ser. Este “ser” do aí, e somente ele, possui o traço fundamental da *ec-sistência*, isto significa, o traço fundamental da *in-sistência ec-stática* na verdade do ser”.<sup>380</sup>

O “fora” indicado pelo prefixo “*ec*” “deve ser pensado como o espaço da abertura do próprio ser. Por mais estranho que isso soe, a *stásis* do ekstático se funda no insistir no ‘fora’ e ‘aí’ do desvelamento que é o modo de o próprio ser acontecer”<sup>381</sup>.

O *dasein* compreende o Ser. Isto é, para o *dasein* o ente se revela *enquanto tal*, ou seja, o ente aparece como dotado de significado, como “cognoscível, manuseável e transformável” segundo um horizonte interpretativo previamente aberto. Isto quer dizer apenas o seguinte: o *dasein* nunca se encontra com um “objeto” objetivamente dado pela ocupação de um “lugar” determinado no espaço e no tempo abstratos. O *dasein* já sempre se encontra em meio a entes significativamente inscritos numa rede de sentidos: a cadeira que serve para sentar diante do computador que, por sua vez, juntamente com pilhas de livros temáticos se revela como instrumento de redação de uma tese – situação que só pode se dar num âmbito previamente aberto e que a torna possível enquanto projeto. O *dasein* nunca se encontra “em primeiro lugar e na maioria das vezes” com “animais racionais e conscientes”, mas com companheiros de bar que ajudam a amenizar a rotina de uma árdua semana de trabalho na sexta-feira à noite, com companheiros de estudos com os quais se pode discutir inusitadas situações filosóficas, com

379 HEIDEGGER, M., *Sobre o humanismo*, p. 352

380 *Ibidem*, p. 353

381 HEIDEGGER, M., *Introdução de 1949 a “O que é metafísica”*, p. 257

competidores profissionais que almejam aos cargos mais elevados dentro da empresa na qual trabalha, com pessoas, enfim, que ama e odeia, que admira e que despreza, de acordo com as circunstâncias. Em todas essas – e todas as outras – situações cotidianas, o *dasein* já sempre se encontra ocupado com entes que se revelam como significativos a partir de um âmbito previamente aberto de manifestabilidade e compreensibilidade.

O homem é “jogado” pelo ser mesmo na verdade do ser, para que, ec-sistindo, desta maneira, guarde a verdade do ser, para que na luz do ser o ente se manifeste como o ente que efetivamente é.

Se e como o ente aparece, se e como o Deus e os deuses, a história e a natureza penetram na clareira do ser, como se apresentam e ausentam, não decide o homem. O advento do ente repousa no destino do ser.<sup>382</sup>

O Ser é a “clareira”<sup>383</sup> a partir da qual o ente se revela como ente significativo. A “clareira” (*die Lichtung*) é “esta abertura que garante a possibilidade de um aparecer e de um mostrar-se”<sup>384</sup>.

O substantivo “clareira” vem do verbo “clarear”. O adjetivo “claro” (“*licht*”) é a mesma palavra que “*leicht*”. Clarear algo quer dizer: tornar algo leve, tornar algo livre e aberto, por exemplo, tornar a floresta, em determinado lugar, livre de árvores. A dimensão livre que assim surge é a clareira. O claro, no sentido de livre e aberto, não possui nada de comum, nem sob o ponto de vista linguístico, nem no atinente à coisa que é expressa, com o adjetivo “luminoso” que significa “claro”.

Isto deve ser levado em consideração para se compreender a diferença entre *Lichtung* e *Licht*. Subsiste, contudo, a possibilidade de uma conexão real entre ambos. A luz pode, efetivamente, incidir na clareira, em sua dimensão aberta, suscitando aí o jogo entre o claro e o escuro. Nunca, porém, a luz primeiro cria a clareira: aquela, a luz, pressupõe esta, a clareira. A clareira, no entanto, o aberto, não está apenas livre para a claridade e a sombra, mas também para a voz que reboa e para o eco que se perde, para tudo que soa e ressoa e morre na distância. A clareira é o aberto para tudo que se apresenta e ausenta.<sup>385</sup>

Clareira é a abertura na qual o ente se revela à luz do Ser. Ser, enquanto abertura a partir da qual o ente se revela em seu sentido próprio, desvela o ente em sua totalidade, traz à luz, traz à presença, “presenta” os entes como entes significativos. Trazendo à presença, “presentando”, o Ser presenteia o ente – e o *dasein* – com o dom e a dádiva da revelação do sentido.

Ser, pelo qual é assinalado todo ente singular como tal, ser significa apresentar. Pensado sob o ponto de vista do que se apresenta, pre-sentar se mostra como pre-sentificar. Trata-se, porém, agora de pensar este pre-

382 HEIDEGGER, M., *Sobre o humanismo*, p. 356

383 *Ibidem*, p. 356

384 HEIDEGGER, M., *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*, p. 275

385 *Ibidem*, p. 275

sentificar propriamente, na medida em que é facultado pre-sentar. Pre-sentificar mostra-se no que lhe é próprio pelo fato de levar para o desvelamento. Pre-sentificar significa: desvelar, levar ao aberto. No desvelar está em jogo um dar, a saber, aquele que no presentificar dá o pre-sentar, isto é, ser.<sup>386</sup>

Toda essa insistência na caracterização do Ser como “clareira”, “abertura” e “desvelamento” é para chegarmos e conseguirmos nos manter suficientemente na compreensão tão simples e tão complicada, tão próxima e tão distante, de que o *Ser não é um ente*. Ser não é o “ente fundante”, nem o “ente causador”, nem o “ente” que “sustenta” os entes na presença e na existência. Ser não é, de maneira nenhuma, um ente.

Mas o ser – que é o ser? Ele é ele mesmo. Experimentar isto e dizê-lo é a aprendizagem pela qual deve passar o pensar futuro. O “ser” – isto não é Deus, nem um fundamento do mundo. O ser é mais amplo que todo ente e é contudo mais próximo do homem que qualquer ente, seja isto uma rocha, um animal, uma obra de arte, uma máquina, seja isto um anjo ou Deus. O ser é o mais próximo. E, contudo, a proximidade permanece, para o homem, a mais distante. O homem se atém primeiro já sempre apenas ao ente. Quando, porém, o pensar representa o ente enquanto ente, refere-se certamente, ao ser; todavia, pensa, na verdade, constantemente, apenas o ente como tal e precisamente não e jamais o ser como tal.<sup>387</sup>

Entre ser e ente há uma diferença incomensurável que Heidegger chama *diferença ontológica*.

A “diferença ontológica” é uma coisa simples. O ser não é nada de ente. Só o ente é. Não se pode dizer que o ser “é”. A diferença é portanto extrema: não entre um ente e outro, mas entre todo ente – e o ser. (...)

A simplicidade da diferença é na verdade a origem de uma profusão de questões. A diferença desarma, inquieta, é a mais digna de questão. Jamais Heidegger deixará de ter a diferença sob a vista, na medida em que todos os entes levam à diferença. O giz, a mesa, o anfiteatro do curso, a montanha, o rio, o pássaro, o anjo, Deus... todos estes entes, e tantos outros, mil vezes contribuirão para levar a pensar que, se eles são, seu ser, ele, não é do modo como eles são. O ser do giz não é, por sua vez, como é o próprio giz, o branco do giz, etc. E assim para todos os outros.<sup>388</sup>

A *verdade* do Ser é originariamente *alétheia*, desvelamento, descobrimento. A verdade do Ser não é uma representação acurada que corresponda à essência do ente, a verdade do Ser não é ela mesma um “ente”, nem algum tipo de descrição ou interpretação. A verdade originária do Ser, enquanto *alétheia*, desvela a totalidade do ente a partir da abertura de um horizonte de

386 HEIDEGGER, M., *Tempo e Ser*, p. 457

387 HEIDEGGER, M., *Sobre o humanismo*, p. 356

388 DUBOIS, C., *Heidegger: introdução a uma leitura*, p. 86

manifestabilidade e significabilidade. “*Desvelamento do ser é o que primeiramente possibilita o grau de revelação do ente*”<sup>389</sup>. A verdade enunciativa, predicativa, representacional e proposicional “deve, para tornar-se possível, radicar-se num âmbito revelador, que possui caráter *não predicativo*”. “A verdade da proposição está radicada numa verdade *mais originária* (desvelamento)”<sup>390</sup>. Esta verdade *mais originária, ontológica*, é o próprio desvelamento como condição de possibilidade da verdade enunciativa e representacional (ôntica). É preciso que o ente tenha aparecido e vindo à presença em primeiro lugar em seu ser (em seu sentido revelado), para que possa tornar-se objeto de investigação sobre o qual é possível fazer enunciações “verdadeiras”. “Verdade ôntica e ontológica sempre se referem, de maneira diferente, *ao ente em seu ser e ao ser do ente*”<sup>391</sup>.

Abordando o ente, por exemplo esta coisa material, podemos certamente dela extrair numerosas verdades ônticas, haurir nela o que nela se manifesta. Ela é pesada, quadrada etc. Mas do mesmo modo, abordando-a assim, por exemplo, mas que é apenas um exemplo, no quadro de nossa percepção sensível, precisamente nós já a abordamos, isto é, ela já se mostrou a nós como... como o quê? Como coisa material, que é articulada nela mesma. Sem “verdade ontológica”, não haveria nenhum acesso à verdade ôntica: a verdade ontológica já sempre se abriu, possibilitando nosso encontro com as coisas e conosco mesmos.<sup>392</sup>

No entanto, na abertura desveladora que revela o ente enquanto tal, o Ser, ele mesmo, se retrai. O Ser revela o ente. Na re-velação do ente, o Ser torna a esconder-se no velamento. O Ser não cessa de apresentar o ente, de trazer o ente à presença. Mas, nesse apresentar desvelador que revela o ente e o traz à presença em seu sentido próprio, o Ser mesmo resta velado e retraído. Não se trata aqui de frases obscuras construídas na forma poética para causar um efeito no leitor. A retração do Ser na revelação do ente diz apenas o seguinte: porque o Ser já sempre desvelou o ente em seu sentido próprio, graças a esta abertura desveladora, de doação de sentido, que revela o ente trazendo-o à presença, podemos nos encontrar – e já sempre nos encontramos – em meio ao ente, ocupados com o ente, lançados num horizonte de manifestabilidade e compreensibilidade e lançados em projetos existenciais. Nesta lida cotidiana com o ente, a qual somente a doação desveladora do Ser tornou possível, o Ser mesmo resta esquecido, impensado, velado.

389 HEIDEGGER, M., *Sobre a essência do fundamento*, p. 299

390 *Ibidem*, p. 299

391 *Ibidem*, p. 300

392 DUBOIS, C., *Heidegger: introdução a uma leitura*, p. 87

O ser difere do ente. Mas nessa diferença ele leva o ente a ser – enquanto ente –, manifestar-se. Se retirando em favor do ente, o ser dota o ente de sua manifestabilidade específica. O ser como ser do ente, é, do ponto de vista da diferença, a retração do ser. A relação entre ser e ente, pensada desde a diferença é a retração do ser.<sup>393</sup>

Se já sempre nos encontramos em meio a uma compreensão do Ser, a origem, o fundamento originário desta compreensão resta-nos velado.

Sempre já nos encontramos em meio a uma pré-compreensão de Ser que orienta nosso comportamento em meio ao ente, que orienta nosso modo de ser, agir, pensar. Também a postura teórica que põe o ente em questão e põe em marcha a investigação de seus fundamentos últimos só pode se dar a partir do desvelamento de um horizonte significativo em que o ente aparece – se mostra – como objeto de investigação e como fundado por um fundamento investigável e encontrável. Também o responder que já encontrou o fundamento último do ente só pode se dar a partir de uma pré-compreensão do Ser, segundo a qual a totalidade do ente já aparece e se mostra como estruturalmente correspondente a um tal fundamento. Esse modo de perguntar e responder constitui a essência da Metafísica. A metafísica

pensa o ente enquanto ente. Em toda parte, onde se pergunta o que é o ente, tem-se em mira o ente enquanto tal. A representação metafísica deve esta visão à luz do ser. A luz, isto é, aquilo que tal pensamento experimenta como luz, não é em si mesma objeto de análise; pois este pensamento analisa e representa continuamente e apenas o ente sob o ponto de vista do ente. É, sem dúvida, sob este ponto de vista que o pensamento metafísico pergunta pelas origens ônticas e por uma causa da luz. A luz mesma vale como suficientemente esclarecida pelo fato de garantir transparência a cada ponto de vista sobre o ente.

Seja qual for o modo de explicação do ente, como espírito no sentido do espiritualismo, como matéria e força no sentido do materialismo, como vir-a-ser e vida, como representação, como vontade, como substância, como sujeito, como *energeia*, como eterno retorno do mesmo, sempre o ente enquanto ente aparece na luz do ser. Em toda parte, se iluminou o ser, quando a metafísica representa o ente. O ser se manifestou num desvelamento (*alétheia*). Permanece velado o fato e o modo como o ser traz consigo tal desvelamento, o fato e o modo como o ser mesmo se situa na metafísica e a assinala enquanto tal. O ser não é pensado em sua essência como desveladora, isto é, em sua verdade. Entretanto, a metafísica fala da inadvertida revelação do ser quando responde a suas perguntas pelo ente enquanto tal. A verdade do ser pode chamar-se, por isso, o chão no qual a metafísica, como raiz da árvore da filosofia, se apoia e do qual retira seu alimento.<sup>394</sup>

<sup>393</sup> *Ibidem*, p. 91

<sup>394</sup> HEIDEGGER, M., *Introdução de 1949 a “Que é Metafísica?”*, p. 254

Heidegger se refere aqui à imagem cunhada por Descartes, segundo a qual toda a filosofia é “como uma árvore”, na qual “as raízes são a Metafísica, o tronco é a Física e os galhos que saem desse tronco são todas as outras ciências”<sup>395</sup>. A partir dessa imagem, a questão que nomeia toda a tarefa do pensamento heideggeriano é:

Em que solo encontram as raízes da árvore da Filosofia seu apoio? De que chão recebem as raízes e, através delas, toda a árvore as seivas e as forças alimentares? Qual o elemento que percorre oculto no solo, as raízes que dão apoio e alimento à árvore? Em que repousa e se movimenta a metafísica? O que é a metafísica vista desde seu fundamento?<sup>396</sup>

Este é o grande desafio que o pensamento de Heidegger impõe a si mesmo e a todo filosofar desde então. Está nessa questão e, mais propriamente, nessa maneira de questionar, a grande originalidade do seu pensamento. Toda a tradição Ocidental, essencialmente caracterizada pela “educação para a verdade”, isto é, pela busca incessante da verdade do ente, é *ontologia*, ou seja, sempre se coloca como diretriz a questão do *ser* do ente. Ao proceder dessa maneira, descobrindo e estabelecendo um “ente” fundamental suficientemente capaz de se dar como fundamento último da totalidade do ente, a Metafísica entifica o Ser, esquecendo a diferença ontológica que se encontra na própria origem do seu questionar e, por fim, esquece o esquecimento, movendo-se sempre no âmbito já desvelado do ente.

A metafísica expressa o ser constantemente e das mais diversas formas. Ela mesma suscita e fortalece a aparência de que a questão do ser foi por ela levantada e respondida. Mas a metafísica não responde, em nenhum lugar, à questão da verdade do ser, porque nem a suscita como questão.<sup>397</sup>

Procedendo dessa maneira, a metafísica representa e nomeia, num mesmo movimento, o ente enquanto tal em sua totalidade e o ente supremo que se dá como fundamento – causa, razão de ser e sustentação – da totalidade do ente.

A metafísica diz o que é o ente enquanto ente. Ela contém um *lógos* (enunciação) sobre o *ón* (o ente). O título tardio “ontologia” assinala sua essência, suposto, é claro, que o compreendamos pelo seu conteúdo autêntico e não na sua estreita concepção “escolástica”. A metafísica se movimenta no âmbito do *òn he ón*. Sua representação se dirige ao ente enquanto ente. Desta maneira, a metafísica representa, em toda parte, o ente enquanto tal e em sua totalidade, a entidade do ente (a *ousía do ón*). A metafísica, porém, representa a entidade do ente de duas maneiras: de um lado a totalidade do ente enquanto tal, no sentido dos traços mais gerais (*òn kathoulou, koinón*); de outro, porém, e ao mesmo tempo, a totalidade

395 DESCARTES, R., ap. HEIDEGGER, M., *Introdução de 1949 a “Que é metafísica?”*, p. 253

396 *Ibidem*, p. 253

397 *Ibidem*, p. 255

do ente enquanto tal, no sentido do ente supremo e por isso divino (*òn kathoulou, akrótaton, theion*).<sup>398</sup>

Enquanto enunciação lógica que determina a totalidade do ente em seu caráter mais geral e em seu princípio supremo de fundação, a metafísica é *onto-teo-logia*.

Pelo fato de representar o ente enquanto ente é a metafísica em si a unidade destas duas concepções da verdade do ente, no sentido do geral e do supremo. De acordo com sua essência ela é, simultaneamente, ontologia no sentido mais restrito e teologia<sup>399</sup>

Com essa caracterização da metafísica como onto-teo-logia, Heidegger “destrói” tanto as pretensões metafísicas de fundamentação absoluta a partir de um *theion*, quanto as pretensões de supressão do absoluto em todo pensamento ateu e antimetafísico. O pensamento do fundamento absoluto, no que entifica o Ser, já sempre esteve mergulhado num profundo esquecimento da dimensão incalculável e irrepresentável do Ser enquanto transcendência. Mas, por outro lado, o pensamento ateu e antimetafísico, ao nomear a totalidade do ente a partir de uma determinação unitária e suprema (vontade, vontade de poder, força, matéria), que parece resistir a toda transcendência, negando qualquer relação com a dimensão do *theion*, já se constituiu enquanto não apenas *onto*, mas também *teo-logia*.

O Deus entra na filosofia pela de-cisão, que nós primeiro pensamos como o átrio em que se manifesta a diferença entre ser e ente. A diferença constitui o traçado básico no edifício da essência da metafísica. A de-cisão dá como resultado e oferece o ser enquanto fundamento a-dutor e pro-dutor, fundamento que necessita, ele próprio, a partir do que ele fundamenta, a fundamentação que lhe é adequada, quer dizer, a causação pela coisa (causa) mais originária (*Ur-sache*). Esta é a causa como *causa sui*. Assim soa o nome adequado para o Deus na filosofia. A este Deus não pode o homem nem rezar, nem sacrificar. Diante da *causa sui*, não pode o homem cair de joelhos por temor, nem pode, diante deste Deus, tocar música e dançar.

Tendo isto em conta, o pensamento a-teu, que se sente impelido a abandonar o Deus da filosofia, o Deus como *causa sui*, está talvez mais próximo do Deus divino.<sup>400</sup>

O mesmo procedimento de “destruição” que atinge num só golpe todo pensamento que afirma ou que nega radicalmente a possibilidade de um fundamento absoluto, encontramos nas conferências *O que é metafísica? E Introdução à metafísica*. Por entificar o Ser, deixando esquecida a dimensão transcendente da clareira, a metafísica lida somente com o ente e permanece sempre

398 *Ibidem*, p. 259

399 *Ibidem*, p. 259

400 HEIDEGGER, M., *A constituição onto-teológica da metafísica*, p. 399

“física”, mas toda a ciência materialista, incluindo a física moderna, em sua pretensão de se ater ao ente e nada além do ente, já sempre somente se tornou possível em primeiro lugar a partir de um horizonte de manifestabilidade e compreensibilidade que *transcende* o ente. Por isso Heidegger pode afirmar que “a ciência existe graças à metafísica”, porque somente na medida em que o ser já revelou o ente em seu sentido enquanto objeto de investigação, “pode a ciência transformar o ente em objeto de pesquisa”<sup>401</sup>. Por isso também Heidegger pode afirmar que

mesmo na doutrina do Ser como *actus purus* (S. Tomás de Aquino) ou como *conceito absoluto* (Hegel) ou como *eterno retorno da mesma Vontade de Poder*, a metafísica permanece sempre sem oscilações “Física”.<sup>402</sup>

Christian Dubois ressalta o caráter peculiar da “diferença” ontológica tal como pensada na conferência *A constituição onto-teo-lógica da metafísica*. A “diferença” enquanto *Austrag*, nomeia a relação inter-dependente e inter-constitutiva de Ser e ente enquanto dimensões que se requisitam mutuamente numa tensão insuperável.

A conferência pensa a diferença como *Austrag*, diferença levando um ao outro o ser e o ente, pensando o ser e o ente a partir do ante de um ao outro que os doa um ao outro. Repitamos: *Austrag* diz o alcance do que constitui o entre-dois do ser e do ente. Heidegger pensa o entre-dois que suporta tudo como o jogo que leva o ser, numa formulação audaciosa, a “ser” o ente, onde ser deve ser compreendido de modo transitivo. O ser desdobra-se transportando-se ao ente, dando-lhe lugar de ser. Ser: dando lugar ao ente. Reciprocamente, o ente é na medida em que chega a esse lugar, manifesta-se, entra no desvelamento. A chegada do ser: o advento do ente.<sup>403</sup>

O projeto de pensamento heideggeriano consiste em não pensar mais o ser a partir do ente, mas pensar o Ser mesmo enquanto tal, constituindo, portanto, não mais uma ontologia entre outras que se crê portadora de uma representação mais acurada do ser do ente, mas uma *ontologia fundamental*, que, justamente, se propõe a pensar o fundamento de toda ontologia possível, o “solo” no qual pululam ocultos os nutrientes que dão vida às raízes metafísicas da grande árvore da Filosofia. Colocar-se em condições de fazer a experiência de um tal desafio, no entanto, exige uma outra maneira de pensar, visto que o Ser não se dá como “solo” à maneira de

401 HEIDEGGER, M., *Que é metafísica?*, p. 242

402 HEIDEGGER, M., *Introdução à metafísica*, pp. 47-48

403 DUBOIS, C., *Heidegger: introdução a uma leitura*, p. 94

um “fundamento” encontrável e representável a partir de algum método de investigação. Ser se dá como “clareira”, “desvelamento”, “revelação” nos quais pelo mesmo gesto desvelador e revelador, se retrai e permanece oculto na abissalidade intransponível da diferença ontológica.

“Diferença ontológica” não significa apenas a constatação de uma diferença entre entidades essencialmente diferentes. A diferença ontológica inscreve-se na abissalidade incalculável e incomensurável de um “entre” impossível e, no entanto, factível, que funda a totalidade do ente, cada vez, no infundado.

Afirmar que o ser não é um ente não significa aqui simplesmente reter uma distinção abstrata entre duas coisas, mas implica antes muito mais pensar uma impossibilidade constitutiva de todo e qualquer acontecimento de mundo que revela ao mesmo tempo um limite das distinções racionais em geral. (...) A questão com a diferença ontológica é justamente marcar o caráter em última instância infundado de todo e qualquer fundamento, de todo e qualquer mundo. Como o ser nunca se confunde com um ente entre outros, nem mesmo com o ente supremo e sumamente perfeito, jamais se pode pensar um mundo, ou seja, uma determinação do ser do ente na totalidade, que traga consigo uma suspensão do problema mesmo do fundamento, uma correção do caráter histórico de toda e qualquer fundação. Este fato traz consigo, por sua vez, algumas consequências imediatas. Uma vez que o ser não se confunde com o ser dos entes em geral, todo projeto de mundo sempre envolve necessariamente uma dinâmica de expansão e de desvelamento do ser. De outro modo, o ser se encontraria dado no mundo e se confundiria concomitantemente com o seu modo de ser no interior de um tal campo de abertura. Por outro lado, toda expansão e todo desvelamento de ser sempre implicam ao mesmo tempo uma retração do ser no abismo da sua diferença para a qual não se tem medida alguma e na qual impera incontornavelmente o silêncio.<sup>404</sup>

Enquanto ente *ec-sistente*, que só se realiza e se efetiva *sendo*, isto é, insistindo na “clareira” previamente aberta de um horizonte de manifestabilidade e compreensibilidade, o *dasein* é essencialmente finito. O *dasein* não é nada mais que seu já ser lançado neste horizonte significativo, no qual, lançado em projetos significativos possíveis, ocupa-se com entes significativos. Um horizonte aberto oferece diversas possibilidades, mas também impõe necessariamente uma limitação, uma de-limitação que inscreve o *dasein* numa existência essencialmente finita. Sendo assim, não há qualquer possibilidade de fundamentação absoluta – fixa, eterna e imutável – para a totalidade do ente, pois toda determinação fundamental do ente na totalidade é sempre em si mesma infundada, provisória e histórica. Toda determinação fundamental do ente – seja como ideia, Deus, sujeito, vontade ou

relações materialistas de moléculas condicionadas por leis naturais – já sempre somente se torna possível a partir de um horizonte de manifestabilidade e compreensibilidade à luz do qual o ente se mostra enquanto tal.

Dizer que o ser não se confunde nem pode se confundir com um ente entre outros não significa dizer que não há ser e que todo pensamento voltado para o ser é absurdo, mas antes que o ser acontece como diferença, que ele se dá a partir da distinção entre o ser ele mesmo e o ser do ente na totalidade (mundo). Não há, para Heidegger, nenhuma possibilidade de se falar de fundamentos últimos da totalidade. No entanto, uma tal impossibilidade não equivale a dizer que não se pode falar absolutamente de fundamento, mas antes que não há fundamentos absolutamente consistentes, pois todo fundamento é sempre um fundamento histórico. (...) há fundamentos históricos diversos que nascem de uma maneira específica de configuração da tensão entre uma abertura determinada do ser do ente na totalidade e a retração do ser no abismo de sua diferença (...)<sup>405</sup>

## 4.2 – A História dos envios do Ser e as configurações epocais da Metafísica

Se o “Ser” não é “algo” como um “fundamento”, não há qualquer possibilidade de chegarmos a uma determinação fundamental absoluta da totalidade do ente. O Ser desvela um horizonte de manifestabilidade e compreensibilidade a partir do qual o ente se revela em seu sentido. Toda fundamentação metafísica só se dá a partir de um tal horizonte previamente aberto, no qual, revelando o ente, o Ser já se retraiu. Apresentando o Ser a cada vez como “ente” fundamental determinado, a metafísica move-se essencialmente no âmbito do esquecimento do Ser. Mas este esquecimento não decorre de nenhuma falha, falta, descuido ou incorreção dos pensadores ocidentais. Esse “erro” enquanto “errância” do *dasein* em sua perpétua “A-patridade” é provocado pelo próprio Ser, que, ao revelar o ente enquanto tal num gesto doador de sentido, retira-se e se retrai no velamento. O *dasein* não simplesmente impõe uma determinação fundamental para o ente na totalidade, na qual, por descuido, deixa esquecido o Ser enquanto tal. É o próprio Ser que se envia como esquecimento, é o próprio Ser que revela o ente em seu sentido, a cada vez, velando-se. Esses envios em que o Ser revela o ente retraindo-se no velamento, constituem a própria História do Ser, da Metafísica, do Ocidente.

<sup>405</sup> *Ibidem*, p. 168

A metafísica é o esquecimento da diferença, isto é, do ser como diferente do ente, e isto em proveito da fundação do ente. Mas essa fundação efetua-se ela mesma a cada vez sob um envio determinado, a unidade desses envios formando a própria história da metafísica. Essa história é a história do ser como história se intensificando no esquecimento do ser. A metafísica vista a partir da história do ser é a história na qual o próprio ser não é questão, em proveito de “cunhagens” determinadas do ser que, a cada vez, liberam o espaço de aparição do ente, seu regime geral de visibilidade. O ser é pensado como “ideia” por Platão, como “energeia” por Aristóteles, como “ato puro” por Tomás etc., até os pensadores terminais da metafísica, que são Hegel e Nietzsche.<sup>406</sup>

O *dasein*, enquanto ec-sistente essencialmente caracterizado pela compreensão do Ser, não determina nem escolhe a maneira como o Ser se dá, ou seja, não é a partir de uma opção teórica do *dasein* que o Ser se determina como *ideia*, *energeia*, Deus ou vontade. O *dasein*, enquanto ec-sistente que compreende o Ser, isto é, que já sempre se encontra lançado em meio a uma lida significativa com os entes, apenas corresponde ao envio do Ser, ao chamado do Ser que o provoca a comportar-se desta ou daquela maneira, a assumir um ou outro modo de Ser.

A filosofia enquanto metafísica é compreendida por Heidegger como esquecimento do ser. Esse esquecimento faz história: como os diferentes modos segundo os quais o ser se ilumina e se retira para fundar o ente. O que significa as épocas da história da Europa, consideradas a cada vez como uma certa manifestação do ente a partir de um destino do ser pelo qual os homens históricos têm sempre de responder, a partir do qual eles são o que são, em suas relações consigo mesmos, com os outros e com as coisas.<sup>407</sup>

Há uma correspondência e co-pertinência de *dasein* – aquele que se essencializa compreendendo o sentido do ente à luz do Ser –, e Ser – o desvelamento revelador do ente em seu sentido próprio. Essa correspondência e co-pertinência que se essencializa numa “cunhagem” Histórica do fundamento do ente na totalidade a partir de um envio do Ser – que nesse envio se retrai –, é o que talvez possamos compreender como *Ereignis* – acontecimento apropriativo.

O comum-*pertencer* de homem e ser ao modo da recíproca provocação nos faz ver, de uma proximidade desconcertante, o fato e a maneira como o homem está entregue como propriedade ao ser e como o ser é apropriado pelo homem. Trata-se de simplesmente experimentar este ser próprio de, no qual homem e ser estão reciprocamente a-propriadados, experimentar que quer dizer penetrar naquilo que designamos *acontecimento-apropriação*.<sup>408</sup>

406 DUBOIS, C., *Heidegger: introdução a uma leitura*, p. 95

407 *Ibidem*, p. 96

408 HEIDEGGER, M., *O princípio de identidade*, p. 383

O acontecimento-apropriação diz respeito a algo que já sempre se deu, mas também nomeia uma tarefa e delinea o esboço ainda invisível de uma superação por vir. *Ereignis* já sempre se deu porque o Ser já sempre revelou a totalidade do ente e o *dasein* já sempre está lançado num horizonte compreensivo aberto a partir de uma doação de sentido pelo Ser. O desvelar revelador, acontecendo, apropria o *dasein* e isto num duplo sentido: O Ser (o desvelar revelador) toma o *dasein* como propriedade sua, mas, num mesmo gesto, libera o *dasein* para que – enquanto aquele que compreende – venha a ser ele próprio. *Ereignis* nomeia uma tarefa, porque imerso num horizonte significativo, o *dasein* já está sempre ocupado com entes. Imerso neste horizonte significativo, o *dasein* aparece para si mesmo como um ente significativo determinado, numa lida diária com entes diversos que aparecem para ele como significativos. Isto é, à luz de uma pré-compreensão do Ser, aparecemos para nós mesmos como professores, escritores, estudantes, empresários, funcionários, filhos, amigos, amantes, e isto na própria ocupação com entes que já se revelaram como úteis, necessários e significativos para o desempenho de qualquer um desses papéis. Nessa lida, o próprio Ser resta esquecido. No desvelar revelador que acontece doando sentido, somos chamados e provocados pelo Ser a assumir um determinado modo de comportamento frente ao ente. Assumimos, assim, um modo “próprio” de ser e resta velado para nós o fato de que o que temos de mais “próprio” é justamente aquela doação que nos apropria a partir de uma “outra” dimensão. No entanto, esse mesmo chamado que provoca a lidar com o ente de uma determinada maneira, é também o chamado para a tarefa suprema do pensamento, a qual consiste justamente em colocar-se em condições de auscultar a voz silenciosa desse chamado que, a cada vez, nos provoca a assumir um determinado modo de ser. Esta tarefa reconcilia o *dasein* com seu ser próprio, isto é, seu comum-pertencer ao Ser, libera Ser e *dasein* da clausura de suas determinações metafísicas e prepara o solo da História para a possibilidade do advento de um novo acontecimento, de uma mudança de tom no chamado do Ser.<sup>409</sup>

A História do Ser “não se dá em série, como maçãs, peras, pêssegos, arranjados sobre o balcão da representação histórica”<sup>410</sup>, isto é, não se trata de uma

409 *Ibidem*, pp. 383, 383, 384

410 HEIDEGGER, M., *A constituição onto-teológica da metafísica*, p. 397

sequência linear “historiograficamente verificável”<sup>411</sup>. O envio do Ser revela o ente em seu sentido e vela a própria doação de sentido. Ser se desvela revelando o ente e vela a si mesmo permanecendo oculto retraído no abismo de sua diferença. A medida ontológica que origina e perpassa a abertura de um horizonte determinado de manifestabilidade e compreensibilidade funda uma *Época*.

A metafísica funda uma época, na medida em que lhe concede o fundamento da sua configuração essencial através de uma interpretação específica do ente e de uma acepção específica da verdade. Este fundamento governa todas as manifestações que caracterizam uma época.<sup>412</sup>

Época não é um determinado período de tempo contabilizável entre um marco inicial e um marco final. Esta determinação cronológica é apenas uma possibilidade secundária e já decadente daquele sentido profundo.

A história do ser é sempre, solidariamente: um modo, para o ser, de fundar a manifestabilidade do ente, e portanto de se retirar; um modo, para o homem, de participar dessa doação do ser em benefício do ente na verdade, e, por isso, de compreender a si mesmo. A história do ser é a história da verdade, e a história da relação do homem consigo e com as coisas, que, respondendo, aí encontra uma consistência. A cada vez, uma época da história do ser mistura esses traços decisivos.<sup>413</sup>

Apesar da singularidade epocal, a História do Ser – que é também História da Metafísica, História da Verdade, História do Ocidente, História do *dasein* – tem um fundo originário que a perpassa: a compreensão do ser como *presença*.

O fundo dessa história se determina na compreensão do ser como presença. Presença, *Anwesen*, é entendida como determinação do ente como presente constante, perdurando na presença. O “ser como presença”, em sua significação metafísica, significa tanto, em relação ao ente, quanto a perduração constante – e não interrogada em sua dimensão temporal mais originária. As épocas da história do ser, abstraídas as suas complexidades próprias, são igualmente figuras da presença, onde o ser ao mesmo tempo se dá e se retira.<sup>414</sup>

O ser se destina – se envia, se dá – como presença. O ser se dá como “presente”, como doação e dádiva reveladora do sentido do ente. Nesse dar-se, que apresenta o ente, que traz o ente à presença, a própria destinação, a própria doação, o próprio Ser, se retraem, se retiram e se retém. Época é um tal reter-se revelador. A História do Ser tem como fundo originário o destinar-se do Ser como presença. No destinar-

411 HEIDEGGER, M., *Tempo e Ser*, p. 459

412 HEIDEGGER, M., *A época das imagens de mundo*, p. 1

413 DUBOIS, C., *Heidegger: introdução a uma leitura*, p. 97

414 *Ibidem*, p. 98

se como presença o Ser se envia igualmente como “ausência”, isto é, como esquecimento, ocultamento e retração. De modo que a História da metafísica caracteriza-se como história da maximização da presentificação do Ser em sucessivas apresentações do Ser enquanto presença e concomitantemente, como a maximização do esquecimento do Ser e da compreensão do Ser como presença.

História do ser significa destino do ser – e nessas destinações tanto o destinar como o Se que destina se retém com a manifestação de si mesmos. Reter-se significa em grego *epoché*. Por isso se fala de época do destino do ser. Época não significa aqui um lapso de tempo no acontecer, mas o traço fundamental do destinar, a constante retenção de si mesmo em favor da possibilidade de perceber o dom, isto é, o ser em vista da fundamentação do ente. A sucessão das épocas no destino de ser não é nem casual nem se deixa calcular como necessária. Não obstante, anuncia-se no destino aquilo que responde ao destino e no comum-pertencer das épocas aquilo que convém. Estas épocas se encobrem, em sua sucessão, tão bem que a destinação inicial do ser como pre-s-ença é cada vez mais encoberta de diversas maneiras.<sup>415</sup>

Na aurora do pensamento ocidental, com Parmênides e Heráclito – “pensadores originários” – o Ser se revelou como *physis*. Comumente se traduz *physis* por “natureza”, mas a palavra grega diz muito mais do que a totalidade estática dos entes que hoje consideramos “naturais”, como rios, mares, árvores e montanhas. *Physis*

evoca o que sai ou brota de dentro de si mesmo (por exemplo, o brotar de uma rosa), o desabrochar, que se abre, o que nesse despregar-se se manifesta e nele se retém e permanece; em síntese, o vigor dominante (Walten) daquilo que brota e permanece. Lexicalmente “*phyein*” diz crescer, fazer crescer.<sup>416</sup>

Enquanto brotar e desabrochar a partir de si mesma, a *physis* se deixa experimentar em toda parte:

nos fenômenos celestes (nascer do sol), nas ondas do mar, no cescimento das plantas, no nascimento dos animais e dos homens no seio materno. Entretanto, *physis*, o vigor dominante, que brota, não se identifica com esses fenômenos, que ainda hoje consideramos pertencentes à natureza.<sup>417</sup>

No entanto, a *physis* não é ela mesma um fenômeno observável, nem se confunde com algum conjunto qualquer de entes que, desabrochando e brotando, vêm a ser. *Physis* é o próprio brotar e desabrochar a partir do qual o ente aparece e o próprio vigor dominante que sustenta em sua presença, permitindo que o ente permaneça

415 HEIDEGGER, M., *Tempo e Ser*, p. 459

416 HEIDEGGER, M., *Introdução à metafísica*, p. 44

417 *Ibidem*, p. 44

sendo e aparecendo. A *physis* “é o Ser mesmo em virtude do qual o ente se torna e permanece observável”<sup>418</sup>.

*Physis*, portanto, não significa “natureza”, nem mesmo se restringe ao âmbito do que hoje compreendemos como “natural”. Para os gregos, não apenas “o psíquico também pertence à *physis*”, mas *physis* compreende a totalidade de tudo aquilo o que é”<sup>419</sup>. “Compreende”, mas sem se confundir ela mesma com essa totalidade. A *physis* se dá como princípio (*arkhé*) a partir do qual a totalidade ente vem a ser e permanece sendo. *Princípio* aqui não quer dizer “algo”, nem algum “marco inicial” de qualquer espécie, mas constante desabrochar a partir do qual a totalidade do ente vem a ser – e aparecer – e permanece sendo – e aparecendo.

Os gregos não experimentaram o que seja a *physis* nos fenômenos naturais. Muito pelo contrário: por força de uma experiência fundamental do Ser, facultada pela poesia e pelo penamento, se lhes des-velou o que haviam de chamar *physis*. Somente em razão desse des-velamento puderam então ter olhos para a natureza em sentido estrito. *Physis* significa, portanto, originariamente, o céu e a terra, a pedra e a planta, tanto o animal como o homem e a História humana, enquanto obra dos homens e dos deuses e finalmente e em primeiro lugar, os próprios deuses, submetidos ao Destino. *Physis* significa o vigor reinante, que brota, e o perdurar, regido e impregnado por ele. Nesse vigor, que no desabrochar se conserva, se acham incluídos tanto o “vir-a-ser” como o “ser”, entendido esse último no sentido restrito de permanência estática. *Physis* é o surgir, o ex-trair-se a si mesmo do escondido e assim conservar-se.<sup>420</sup>

*Physis*, em seu sentido autêntico, guarda em si a tensão originária entre movimento do vir-a-ser e permanência do estático, entre aparecer no manifesto que se mostra como fenômeno e o esconder-se e ocultar-se do próprio desabrochar e do próprio vigor imperante que trazem o ente à presença e nela o sustentam.

O Ser se essencializa como *physis*. O vigor imperante, que surge e brota, é aparecer. Esse apresenta. Tudo isso implica: o Ser, aparecer, deixa sair da dimensão do velado, do coberto. Enquanto o ente *é*, como tal, instaura-se e se instala na dimensão do *re-velado* e *des-coberto*.<sup>421</sup>

Um tal desvelamento revelador e desencobridor que, em sua força vigente extrai o ente do oculto e do velado e o ex-põe na dimensão do aparecer, se diz em grego com a palavra *aletheia*. *Aletheia* guarda o sentido originário da palavra Verdade, pela qual pode ser traduzida. Verdade, enquanto *aletheia* diz muito mais do que “ente” efetivamente real, “fundamento” efetivamente fundante ou “enunciado” que

418 *Ibidem*, p. 45

419 BORNHEIM, G., *Os filósofos pré-socráticos*, p. 13

420 HEIDEGGER, M., *Introdução à metafísica*, p. 45

421 *Ibidem*, p. 129

corresponde à realidade do ente. Verdade, enquanto *aletheia* significa justamente o gesto de desvelamento através do qual o Ser torna o ente manifesto, trazendo-o à presença, mas ocultando-se a si mesmo no velamento.

A Essencialização grega da verdade só é possível em união com a Essencialização grega do Ser, concebido como *physis*. Em razão dessa contextura original de Essencialização entre *physis* e *aletheia*, podem dizer os gregos: O ente, enquanto ente, é verdadeiro. O verdadeiro é, como tal, ente. O que quer dizer: O que se mostra no vigor imperante, está na dimensão do re-velado, des-coberto. O descoberto, o re-velado, como tal, chega a sua consistência no (ao) mostrar-se. A verdade como re-velação não é um acréscimo ao Ser.

*A verdade pertence à Essencialização do Ser.* Ser ente implica: apresentar-se, surgir, aparecendo, propor-se, ex-por alguma coisa. Não-ser, ao invés, significa: afastar-se da aparição (aparecimento), da presença (Anwesenheit). Na Essencialização do aparecimento se inclui o surgir e o sair, o para frente e o para trás, no autêntico sentido de-monstrativo. Assim o ser se dispersa na multidão do ente. Esse se impõe, em toda parte, como o mais próximo.<sup>422</sup>

Pelo gesto desvelador do Ser, o ente aparece. “O vigor imperante que, brotando, permanece, é, ao mesmo tempo e, em si mesmo, o aparecimento que aparece”<sup>423</sup>. Heidegger chama atenção para o significado comum dos radicais *phy*, de *physis* e *pha*, de *phainesthai*. “*Phyein*, o brotar, que repousa em si mesmo, é *phainesthai*, luzir, mostrar-se, aparecer”<sup>424</sup>, de modo que “O Ser vige e se Essencializa como aparecer”.<sup>425</sup> Este “aparecer” não é um simples mostrar-se como apreensível pelo sentido da visão. Aparecer é o mostrar-se significativo a partir de um horizonte compreensivo aberto. O *dasein*, enquanto ec-sistente, isto é, aquele que compreende e corresponde ao Ser, é chamado e provocado à decisão e resolução pela presentificação do ente, é chamado e provocado a trazer o ente à presença arrancando-o de seu desvelamento, replicando o vigor imperante da *physis* em Obras:

A revelação só se processa operada pela obra: pela obra da palavra na poesia, pela obra da pedra no templo e na estátua, pela obra da palavra no pensamento, pela obra da *polis*, como o lugar da História, que tudo isso funda e protege. (...) O de-bate da re-velação do ente e, com isso, do próprio Ser na obra, que, já em si mesmo, se processa e ocorre, como um constante combate, é sempre um embate contra a velação, o encobrimento, contra a aparência.<sup>426</sup>

422 *Ibidem*, p. 129

423 *Ibidem*, p. 128

424 *Ibidem*, p. 128

425 *Ibidem*, p. 128

426 *Ibidem*, p. 210

Mas o que, arrancado ao desvelamento, vem à presença e aparece, assume assim “um aspecto de consideração”, oferece-se à vista, ou melhor, à percepção compreensiva. Conforme varia o ponto de vista, o ponto a partir do qual se considera o aspecto que o ente oferece, “pode ocorrer que a visão, que nos parece, o nosso parecer, não encontre base na própria coisa”<sup>427</sup>, formando-se assim um aspecto de consideração apenas aparente – já não como simplesmente o que aparece, mas como o que se opõe ao verdadeiro.

Posto que o Ser, *physis*, consiste no aparecer, no oferecer aspectos, encontra-se essencialmente e portanto necessária e constantemente na possibilidade de apresentar um aspecto que justamente encobre e oculta o que o ente é na verdade, isto é, *na dimensão do re-velado e descoberto*. Essa vista, em que o ente vem a estar, é *aparência* no sentido de simples aparentar. Onde há re-velação, des-cobrimto do ente, há também a possibilidade da *aparência*.<sup>428</sup>

Justamente devido a essa possibilidade intrínseca ao Ser que, trazendo o ente à presença, fazendo-o aparecer, está sempre sujeito à confusão com a mera *aparência*, “o esforço principal do pensamento teve de convergir para disciplinar a necessidade do Ser na *Aparência*. Para distinguir o Ser da *Aparência*”. Com isso, o *dasein* é chamado e provocado a priorizar o âmbito do desvelado, revelado, aparecido e efetivamente presente, em detrimento do velado, retraído, oculto, encoberto. A “tarefa” de arrancar o ente do velamento, preservando-o em sua Verdade e prevenindo-o contra a possibilidade sempre iminente da decadência em mera *aparência* “exige, por sua vez, dar a primazia à verdade, entendida como descobrimento, frente ao encobrimento. Ao re-velar-se frente ao velar-se, concebido como vendar e dissimular”<sup>429</sup>.

Assim se dá o primeiro impulso para que a *physis* que, enquanto vigor imperante que traz o ente à presença e o mantém no manifesto, guarda em si uma dimensão essencial de retração, velamento e ocultamento, passe a ser compreendida como presença, efetivamente presente. No embate entre os sofistas e Platão, o sentido originário da *aparência* que, enquanto aparecer do que vem à presença guarda uma íntima ligação com o Ser, decai em simples *aparência* que deve ser combatida e corrigida em nome de um fundamento verdadeiro capaz de fundar e legitimar absolutamente qualquer “percepção” ou discurso.

<sup>427</sup> *Ibidem*, p. 131

<sup>428</sup> *Ibidem*, p. 131

<sup>429</sup> *Ibidem*, p. 136

Apenas entre os sofistas e em Platão, a aparência se viu declarada como simples aparência e assim rebaixada. Concomitantemente o Ser se desloca, como *idea*, para um lugar supra-sensível. O hiato, *chorismos*, se abriu entre o ente apenas aparente aqui embaixo e o Ser real em algum lugar lá em cima. O hiato em que depois se instaura a doutrina do Cristianismo, transformando o inferior no criado e o superior no Criador e, com as próprias armas gregas, assim transformadas, se opõe à antiguidade (como o paganismo) e a desvirtua.<sup>430</sup>

A filosofia de Platão corresponde à essencialização do Ser como *ideia*. Aqui tem início propriamente a metafísica ocidental como esquecimento do esquecimento do Ser, devidamente a-presentado como *ideia*. O Ser deixa de ser compreendido como vigor imperante no desvelamento, vir à presença, apresentação, e passa a ser caracterizado como o ente supremo, fundamental, essencial, já desde sempre constantemente *presente*.

Tão logo, porém, a Essencialização do Ser se acha na quididade (Idea), essa, como o ser do ente, se torna também o que há de mais ente no ente. É, assim, o ente propriamente dito, *ontos on*. O Ser, como ideia, se converte então no ente propriamente, e o ente mesmo, o que antes imperava no vigor, degrada-se no que Platão chama *me on*, no que propriamente não devia ser e também propriamente não é. Pois ele desfigura sempre a ideia, o puro aspecto, ao realizá-la, configurando-a na matéria. Por seu turno, a ideia se torna o *paradeigma*, o paradigma, a figura exemplar. Assim a ideia se converte necessariamente em ideal. O exemplo, que se configura segundo a figura exemplar, não “é”, em sentido próprio, mas tem apenas parte no Ser, *methexis*. Rasga-se e se estabelece o *chorismos*, o abismo entre a ideia, como o ente propriamente, a figura exemplar e ordinária, e o não-ente propriamente, o exemplo configurado e imitado.

O aparecer recebe então da Ideia um outro sentido. O que aparece, a aparência, já não é *physis*, o vigor imperante que surge, nem também o mostrar-se do aspecto. Aparência é agora o surgir da cópia, do exemplo. Enquanto nunca atinge a sua figura exemplar e originária, o que aparece é uma *simples* aparência, propriamente um parecer, o que significa um defeito e deficiência. É agora que se separam *on* e *phainomenon*. Nessa separação radica uma consequência essencial. Visto que toda ideia é o ente propriamente e o modelo exemplar, toda abertura e manifestação do ente tem que procurar igualar-se ao exemplar originário, deve adequar-se ao modelo, conformar-se à forma da ideia. A verdade da *physis*, a *aletheia*, entendida como re-velação vigente no vigor imperante do que brota, torna-se *homoisis* e *mimesis*, conveniência, adequação, um regular-se com, converte-se em correção da visão, da percepção, da representação.<sup>431</sup>

Como se vê nessa passagem, à decadência da *physis* em *ideia*, isto é, do Ser como desvelamento em “ser” metafisicamente compreendido como ente fundamental, corresponde a decadência da Verdade como *alétheia*, que se torna

<sup>430</sup> *Ibidem*, pp. 132-133

<sup>431</sup> *Ibidem*, p. 204

verdade como adequação e correção da percepção e do enunciado. Chamado a arrancar o ente do velamento, o *dasein* é chamado também a proteger a Verdade do ente contra as perversões e distorções que a mera opinião e a mera aparência lhe impõem.

“Dis-torcer e per-verter alguma coisa” chamam os gregos *pseudesthai*. A luta *pela* re-revelação do ente, *aletheia*, se torna, assim, a luta *contra* o *pseudos*, a per-versão e dis-torção. Ora a essencialização da luta implica a dependência de quem luta, do seu adversário, indiferente se o vence ou por ele é vencido. Por ser a luta contra a inverdade uma luta contra o *pseudos*, a luta pela verdade devém inversamente, do ponto de vista do *pseudos* combatido, uma luta pelo *a-pseudes*, pelo não-pervertido, pelo não-distorcido.

Com isso põe-se em perigo a experiência da verdade, como re-revelação. É que o não-distorcido e não-pervertido só se atinge e logra, virando-se a percepção e apreensão, sem distorção alguma, diretamente para o ente, i. é, regulando-se por ele. O caminho para a verdade concebida como correção, acha-se, destarte, aberto.<sup>432</sup>

Na luta contra a opinião e a mera aparência, isto é, na luta contra o “falso”, a percepção tem de se regular pelo ente como o constantemente si mesmo efetivamente presente, real. A filosofia aristotélica consolida com a *ousia* (substância) a interpretação do Ser como “apresentação constante, de objetividade dada”<sup>433</sup> inaugurada pelo gesto de pensamento platônico.

Em consequência, o ente, em sentido próprio, é então o sempre-ente, *aei on*. Constantemente presente, porém, é aquilo a que, de antemão, em toda apreensão e elaboração temos sempre de recorrer e retornar, o modelo, a *idea*. Constantemente presente é aquilo a que em todo *logos* (enunciar), temos sempre de remontar como o substrato já, desde sempre, subjacente, o *hypokeimenon*, subjectum.

Consolida, concomitantemente, a transformação da *aletheia* em enunciação correta que corresponde à realidade do ente, reduzindo pensamento e linguagem a uma questão de *lógica*. O *Organon* nada mais é que um meio, um instrumento para que o pensamento e a linguagem se coloquem em condições de corresponder corretamente à realidade do ente. Na determinação do Ser como presença constantemente dada, bem como na determinação da verdade que a acompanha, estão lançados os fundamentos de todo o desenrolar posterior da metafísica ocidental.

<sup>432</sup> *Ibidem*, p. 211

<sup>433</sup> *Ibidem*, p. 211

### 4.3 A subjetividade moderna e a consumação da metafísica na Época da tecnociência

*Evidentemente, todas as ações humanas serão calculadas matematicamente, de acordo com essas leis, numa espécie de tábua de logaritmos, até 108.000, e serão inscritos nos calendários; ou, algo ainda melhor: surgirão algumas publicações bem-intencionadas, do tipo dos atuais dicionários enciclopédicos, em que tudo estará tão bem calculado e indicado, que no mundo não haverá mais nem ações nem aventuras. Nesse tempo – isso tudo os senhores é que dizem –, surgirão novas relações econômicas, que serão também completamente calculadas, e com precisão matemática, de modo que, num piscar de olhos, todo tipo de questões deixarão de existir, precisamente porque alguém já terá encontrado todo tipo de respostas para elas.*

Dostoievski, *Notas do subsolo*

O “constantemente presente” como *Hypokeimenon* diz o “núcleo das coisas”, “aquilo já sempre ao fundo subsistente”<sup>434</sup>. Na tradução latina, há uma decadência da experiência originária grega do Ser como apresentação. *Hypokeimenon* torna-se *subiectum*, “o que se estende adiante [vor-liegendes], o que reúne o todo em si mesmo”<sup>435</sup>, “aquilo que subjaz, aquilo que se encontra na base, aquilo que por si mesmo já se encontra aí defronte”<sup>436</sup>. Heidegger enfatiza que “este significado metafísico do conceito de sujeito não tem, a princípio, nenhuma relação relevante com o homem, e menos ainda com o ‘eu’”<sup>437</sup>. É na Idade Moderna que

*hypokeimenon* passará a ser compreendido como a auto-certeza do próprio cogito (“*ego cogito ergo sum*”), ou seja, como o sujeito que põe diante de si todas as coisas que encontra, reduzindo-as todas, deste modo, à condição de objeto de sua representação (*Vorstellung*). É com Descartes, portanto, que o pensamento passará a ser representação.<sup>438</sup>

Quando a verdade se essencializa como correção da percepção e da enunciação em sua correspondência adequada com a entidade do ente, abre-se o caminho para que, diante da divergência de percepções e enunciações, faça-se necessário um asseguramento prévio que legitime o próprio perceber e enunciar. A questão diretriz da metafísica tradicional, “o que é o ente?”, se transforma na

434 HEIDEGGER, M., *A origem da obra de arte*, p. 10

435 HEIDEGGER, M., *A época das imagens de mundo*, p. 6

436 HEIDEGGER, M., *Nietzsche*, p. 557

437 HEIDEGGER, M., *A época das imagens de mundo*, p. 6

438 DUQUE-ESTRADA, P. C., *Ciência e pós-representação*, p. 60

“pergunta sobre o método, sobre o caminho no qual algo incondicionalmente certo e seguro é buscado pelo homem e para o homem”<sup>439</sup>.

No momento em que a subjetividade moderna se instaura, vem à tona imediatamente o problema da fundamentação das proposições verdadeiras. Não é mais suficiente a construção causal de um conjunto de proposições dotadas de uma pretensa verdade estabelecida pela simples adequação entre a alma e as substâncias eternas, mas passa a ser necessário dar um passo atrás e encontrar a legitimidade do processo mesmo de formulação das proposições. A incerteza vigente entre as múltiplas proposições assumidas como verdadeiras impele à pergunta sobre a razão propriamente dita dessas proposições. O eu mostra-se como uma tal razão, uma vez que é considerado como o princípio de todo posicionamento das proposições.<sup>440</sup>

Assim o “eu” se torna o *subiectum* insigne, o *subiectum* torna-se o sujeito moderno propriamente dito e a verdade se essencializa como *certeza*, isto é, como autoasseguramento prévio do sujeito da representação que põe a cada vez o ente diante de si como *objeto* representado. A totalidade do ente se revela como “objeto” posto diante do sujeito da representação.

Tudo aquilo que perdura por si mesmo e que, portanto, se encontra presente é *hypokeimenon*. *Subiectum* são as estrelas e as plantas, um animal, os homens e os deuses. Quando se requisita no começo da metafísica moderna um *fundamentum absolutum et inconcussum* que seja suficiente enquanto verdadeiramente ente para a essência da verdade no sentido da *certitudo cogitationis humanae*, então se pergunta por um *subiectum* que já se encontre a cada vez presente em toda re-presentação e para toda re-presentação e que seja o contínuo e permanente na esfera da re-presentação indubitável. A representação (*percipere, cogitare, repraesentare in uno*) é um traço fundamental de todos os comportamentos do homem, mesmo daqueles comportamentos que não possuem o modo de ser do conhecimento. Todos os comportamentos são, vistos a partir daí, *cogitationes*. Aquilo, porém, que já se encontra presente durante a representação que sempre apresenta algo para si é o próprio representador (*ego cogitans*). É para diante dele que todo representado é trazido, e é em direção a ele e em retorno a ele (*re-praesentare*) que todo representado se torna presente. Enquanto dura a representação, mesmo o *ego cogito* representador é a cada vez aquilo que já se encontra presente na representação e para ela. Com isso, na esfera da construção essencial da representação (*perceptio*), é próprio ao *ego cogito cogitatum* a distinção daquilo que constantemente já se encontra presente, do *subiectum*. Essa continuidade é a constância daquilo sobre o que não há jamais nenhuma dúvida em representação alguma, mesmo que essa representação seja do tipo dúvida.

O *ego*, a *res cogitans*, é o *subiectum* insigne, cujo *esse*, isto é, a presença, satisfaz à essência da verdade no sentido da certeza.<sup>441</sup>

439 HEIDEGGER, M., *Nietzsche*, p. 558

440 CASANOVA, M. A., *Compreender Heidegger*, p. 215

441 HEIDEGGER, M., *Nietzsche*, p. 769

A estrutura fundamental da moderna metafísica da subjetividade é, portanto, o autoasseguramento prévio de uma subjetividade insigne que, a partir de então, pode se dar como fundamento seguro e legítimo da representação do ente objetificado. A subjetividade previamente assegurada de si própria se dá como garantia de que todo ente venha a ser no modo da representação, no modo de um objeto posto diante de um sujeito. Neste pôr diante de si mesmo, o sujeito, ou, a subjetividade insigne previamente assegurada garante a certeza da representação do objeto enquanto tal. É segundo essa lógica fundamental que Heidegger pode caracterizar o pensamento de Nietzsche como metafísica que leva às últimas consequências o projeto metafísico moderno, e, com ele, o projeto metafísico ocidental na sua totalidade.

A questão é que, para Heidegger, o essencial da subjetividade moderna não está na suposição da subjetividade enquanto uma espécie de suporte ontológico das ações, porém muito mais no movimento de autoasseguramento que a noção de certeza traz consigo. O decisivo para ele é o fato de (...) antes mesmo de querer o que quer que seja, a subjetividade moderna se ver obrigada a querer a si mesma enquanto sede de toda e qualquer determinação do que é e pode ser.

(...)

Em Nietzsche, na medida em que a vontade de poder, por mais que não possua nenhuma relação com a ideia de uma subjetividade egoica privilegiada, já sempre se assegurou de que tudo aquilo que venha a se dar se dará sempre em sintonia com o modo de ser de vida como vontade de poder.<sup>442</sup>

Ou seja, em nada adianta ressaltar aqui o quanto a subjetividade egoica moderna é estranha ao pensamento de Nietzsche, ou pontuar minuciosamente as duras críticas de Nietzsche à própria noção basilar da modernidade, isto é, a noção de sujeito racional, consciente e autônomo. Heidegger está suficientemente ciente de que, para Nietzsche, a subjetividade egoica nuclear é uma espécie de ficção, pois o “eu” não passa de uma configuração relacional e perspectiva de múltiplas e diversas forças conflitantes. A vontade de poder, portanto, não é nenhuma vontade específica do “sujeito” humano, que somente vem a ser como uma espécie de efeito e resultado do próprio embate universal promovido pela vontade de poder como pulsão fundamental. Justamente por meio desse movimento nietzschiano de negação de qualquer entidade apriorística e apresentação do real em termos de configurações relacionais de forças em constante disputa por sobrepotenciação, Nietzsche maximiza a subjetividade moderna e a leva às últimas consequências, pois a vontade de poder, enquanto *subjetividade* suprema, oferece a medida e a norma

442 CASANOVA, M. A., *Compreender Heidegger*, p. 218

a partir da qual todo ente vem a ser. Todo ente sempre somente vem a ser enquanto vontade de poder.

Ao reduzir a totalidade às configurações a cada vez efetivamente alcançadas e sempre uma vez mais dissolvidas da vontade de poder, Nietzsche dá para Heidegger o último passo no acirramento da subjetividade moderna, porque ele depura essa subjetividade de todos os elementos desnecessários que obstruíam até então em última instância a concretização de sua essência propriamente dita. No interior da subjetividade da vontade de poder, essa subjetividade não é mais condicionada por nada, não está mais presa ao sujeito egoico humano, mas traga até mesmo esse sujeito para o cerne de seu movimento em torno de si mesma.<sup>443</sup>

A vontade de poder é o nome que Nietzsche usa para dizer o ser do ente. Vontade de poder seria a essência única do ente, o caráter fundamental da totalidade do ente. “A 'vontade de poder' mostra-se como a expressão para o ser do ente enquanto tal, para a *essentia* do ente”<sup>444</sup>, “o caráter fundamental do ente enquanto tal”<sup>445</sup>. Heidegger rejeita a compreensão da vontade como “ir em direção” ao poder enquanto “meta”. Para ele é necessário que se compreenda o poder enquanto essência da vontade e a vontade como essência do poder, no sentido de que “vontade de poder” diz sempre um acrescentamento de poder, uma sobrepotenciação, uma constante autotranscendência. Vontade só é vontade de poder à medida em que já assegurou para si um determinado grau de exercício da força, um determinado grau de poder, e poder, por sua vez, só é poder enquanto ordenação de mais poder, enquanto possibilidade de autotranscendência. Vontade de poder, diz, portanto, num duplo sentido – e no mesmo sentido – “poder de poder”, enquanto possibilidade de mais poder e “vontade de vontade”, enquanto ordem de superação de um poder já conquistado. “Poder para o poder significa antes: apoderamento para a superpotencialização”<sup>446</sup>.

Na medida, porém, em que comandar é um obedecer a si mesmo, a vontade, correspondendo à essência do poder, pode ser igualmente concebida como *vontade de vontade*. 'Vontade' também designa aqui a cada vez algo diverso: por um lado, comandar, e, por outro, dispor sobre as possibilidades de efetivação.<sup>447</sup>

443 *Ibidem*, p. 218

444 HEIDEGGER, M., *Nietzsche*, p. 643

445 *Ibidem*, p. 646

446 *Ibidem*, p. 646

447 *Ibidem*, p. 646

De acordo com a lógica da vontade de poder, do constante autoasseguramento visando uma constante autosuperação, tudo o que vem a ser aparece como perspectiva e valor, ou como valor perspectivo. Os valores são as condições de conservação e acréscimo de poder a partir de um “centro de força” ou “formação complexa de poder” específica. “Valores são condições, e, por isso, nunca algo incondicionado”<sup>448</sup>. A vontade de poder seria, então, aquilo que *subjaz* aos diversos valores e perspectivas, a instância, portanto, *subjativa* que se dá como fundamento e garantia não dos valores em si, que serão sempre relativos e efêmeros, mas do próprio valorar segundo a perspectiva do acréscimo de poder que perpassa todos os valores e perspectivas. A totalidade do ente, a qual, em Nietzsche, equivale ao “dever”, um outro nome para a vontade de poder, é o que não pode ter valor: a totalidade do ente não pode ser avaliada, pois seria necessário que se tomasse um ponto de vista externo a ela – e não há nada “fora” ou “além” da totalidade do ente. “Pois fora do ente na totalidade não há mais nada que pode ser ainda condição para ele. Falta algo a partir do que ele (o dever na totalidade) pudesse ser medido”.<sup>449</sup>.

A conclusão de Heidegger é que a vontade de poder, enquanto dever (movimento constante de autosuperação), enquanto totalidade do ente, é o próprio incondicionado a partir do qual se dão as condições (os valores).

Afirmar que o ente na totalidade é desprovido de valor significa: ele se encontra fora de toda valoração, porque uma tal valoração transformaria o todo e o incondicionado em algo dependente de partes e de condições que só são o que são a partir do todo. Somente enquanto vontade de poder, o mundo que vem a ser é in-condicionado.<sup>450</sup>

Os valores “enquanto *condições* da conservação e da elevação do poder, os valores enquanto algo condicionado só são por meio de *um* incondicionado, da vontade de poder. *Os valores são essencialmente condições condicionadas*”.<sup>451</sup>

Assim, a vontade de poder reúne em si, segundo Heidegger, algumas das principais características de um princípio metafísico tradicional. A unidade, visto ser fundamento e essência única de todo ente; a identidade, dada na qualidade de ser “vontade de vontade” e assim querer sempre somente a si mesma, sendo sempre a cada vez aquilo que ela mesma é em si; o ser “incondicionada”, enquanto fundamento último e não valorável de todos os valores condicionais e, portanto,

448 *Ibidem*, p. 533

449 *Ibidem*, p. 534

450 *Ibidem*, p. 534

451 *Ibidem*, p. 534

estando “antes” e “além” de toda condição; o dar-se como fundamento que subjaz a todo o ente, fazendo com que o ente seja aquilo que é (neste caso, valor e perspectiva); a estabilidade e a segurança, já que no movimento constante de autosuperação é necessário que se assegure a cada vez do último nível de poder conquistado.

Não há aqui mais sujeito algum: todo sujeito é já o resultado de um processo de síntese de uma pluralidade de elementos que sempre interferem de alguma maneira no modo de configuração do todo e que se encontram sob o domínio de uma perspectiva determinada pelo poder de impor a sua perspectiva aos outros elementos constitutivos de sua malha complexa e de resistir ao poder desses outros elementos de impingir a sua perspectiva. Apesar de tudo isto, porém, a vontade de poder continua ligada à subjetividade moderna, na medida em que eleva o primado originário da vontade ao seu ápice extremo. Aqui, tudo aquilo que é e pode ser já sempre se conquista a si mesmo a partir da subsunção prévia à vontade de poder como o modo de constituição de configuração ôntica da totalidade. Assim, é maximamente válida em meio à concepção nietzschiana da vontade de poder a afirmação de que a subjetividade da vontade de poder, antes mesmo de querer o que quer que seja, precisa necessariamente querer a si mesma. (...) Não há mais nada que possa condicionar de fora a dinâmica incessante da vontade de poder e as suas diversas configurações. Tudo o que é jamais se determina senão a partir e como vontade de poder: tudo o que sucumbe merece sucumbir, porque sua dissolução revela uma incapacidade de continuar suportando no instante o movimento incessante de integração de novas perspectivas; tudo o que impera merece imperar, porque seu vigor reflete a capacidade de manter a malha complexa de sua vontade de poder. Nada é em si mesmo belo ou bom, justo ou injusto, forte ou fraco. Tudo vem-a-ser belo ou bom, justo ou injusto, forte ou fraco. E é a vontade de poder que decide o que é ou não. (...) Portanto, a vontade de poder marca o despontar de uma vontade incondicionada, que não obedece *a priori* mais nada além de si mesma (...).<sup>452</sup>

No entanto, há que se compreender que o mais decisivo na interpretação heideggeriana de Nietzsche é que ela não se trata de uma crítica ao filósofo Nietzsche que tem por objetivo apontar e denunciar em que medida Nietzsche permanece tão metafísico quanto Descartes ou Platão. No limite, não se trata nem mesmo de uma crítica. Afinal,

a metafísica nunca é em um primeiro momento um ponto de vista e um juízo de um homem, ela nunca é apenas o edifício doutrinário e a expressão de uma era. Ela também é tudo isso, mas sempre como consequência ulterior e no interior de sua obra externa. Não obstante, o modo como alguém que é chamado a salvaguardar a verdade no pensamento assume a junção rara, a fundamentação, a comunicação e a guarda da verdade no projeto existencial-ekstático antecedente, e, assim, indica e constrói previamente para uma humanidade a sua posição no interior da história da verdade, abarca aquilo que denominamos a *posição metafísica*

*fundamental* de um pensador. (...) Os pensadores são o que são, na medida em que lhes foi entregue pela verdade do ser a responsabilidade de dizer o ser, isto é, no interior da metafísica o *ser do ente*.<sup>453</sup>

A metafísica de Nietzsche, portanto, responde a um chamado do Ser, corresponde a um envio do Ser que inaugura um horizonte determinado de manifestabilidade e compreensibilidade. O que caracteriza a Verdade desta Época, que perdura ainda hoje, e que Nietzsche é chamado a pensar, é que o Ser mesmo se envia como máximo esquecimento, retração e ocultamento. E isso justamente porque o projeto metafísico ocidental se consoma – não mais na metafísica de um pensador – mas na instauração do domínio planetário da tecnociência. A metafísica da presença, que se caracteriza desde Platão pela a-presença do Ser enquanto algo constantemente presente, desemboca na Época tecnocientífica, na qual a totalidade do ente está constantemente presente enquanto disponível para a manipulação calculada. Aqui as essências, os sentidos da História, os supremos valores morais, os deuses e o próprio Ser são absorvidos e devorados pelo processo dinâmico de uma rede autoprodutiva que não encontra qualquer finalidade para além de si mesma e para a qual tudo é fundo de reserva para a produtividade calculada que garante sua autopetuação.

Como bem aponta Paulo Cesar Duque Estrada em seu artigo *Ciência e pós-representação*, no processo das sucessivas eclosões epocais da metafísica da presença como destino do Ocidente:

(...) a totalidade das coisas que, com a idade moderna, sofrera uma redução à condição de objeto – objeto da representação –, sofre, em seguida, uma outra transformação. Uma transformação ainda mais drástica, que ocorre com o culminar da metafísica na irresistível e auto-suficiente afirmação da tecnociência. A partir de então, as coisas perdem o seu caráter de objeto para se transformarem em estoque ou fundo de reserva (*Bestand*).

Deve-se levar em conta, aqui, três aspectos inseparáveis que configuram esta nova situação: 1) a dissolução do objeto [“O que quer que permaneça como estoque, já não mais se nos depara como objeto”]; dissolução esta que se dá como contrapartida 2) de uma radicalização da condição própria ao objeto de estar à disposição, entregue e disponível ao pensamento calculador.

(...) Há ainda 3) um terceiro aspecto a se levar em conta nesta nova configuração. Com o desaparecimento do objeto, o seu correlato, ou seja, o sujeito – que põe diante de si o objeto como o representado de sua representação – desaparece também. O sujeito se transforma igualmente em estoque; também ele se encontra na condição de estar disponível à manipulação e reordenação calculadoras de tudo.<sup>454</sup>

453 HEIDEGGER, M., *Nietzsche*, p. 642

454 DUQUE-ESTRADA, P. C., *Ciência e pós-representação*, p. 64

Vejamos como se desenvolve a caracterização da Época tecnocientífica em alguns textos do próprio Heidegger. Além dos já muito célebres *A questão sobre a técnica* e *A época das imagens de mundo*, o texto da *Conferência de Atenas* traz uma das mais claras exposições de Heidegger acerca da essência da técnica – a qual caracteriza nossa Época. Neste texto Heidegger se refere à “técnica científica”, como instância decisória “acerca do modo e das possibilidades da estância do homem no mundo”<sup>455</sup>. A “técnica científica”, ou, com mais propriedade, num termo já contemporaneamente banalizado, *tecnociência*, consiste no entrelaçamento essencial entre a física matemática – enquanto modelo e medida para as demais ciências – e a produtividade tecnológica. Recorrendo a um fragmento póstumo de Nietzsche, Heidegger define a essência do método científico como “o triunfo do método científico sobre a ciência”. Método aqui não significa, no entanto, “instrumento” a ser utilizado como meio para uma investigação científica.

Método significa, antes, o modo e maneira como a correspondente área dos objectos de investigação é de antemão delimitado na sua objectualidade. O método é o projecto antecipativo do mundo, que fixa o rumo exclusivo da sua investigação possível. E qual é? Resposta: o da total calculabilidade de tudo o que é acessível e comprovável mediante experimentação. As ciências particulares estão sujeitas, no seu procedimento, a este projecto de mundo. Por isso, o método assim entendido "triumfa sobre a ciência". A este triunfo é-lhe inerente uma decisão. É esta: só o que é comprovável cientificamente, isto é, o que é calculável, pode valer de verdade como efectivamente real. A calculabilidade faz do mundo algo que, em qualquer lado e em qualquer momento, é dominável pelo homem. O método é um desafio triunfante ao mundo, para que se ponha absolutamente à disposição do homem. O triunfo do método sobre a ciência iniciou o seu caminho no século XVII, na Europa – e em nenhum outro lugar da Terra – com Galileu e com Newton.<sup>456</sup>

Um dos grandes feitos atribuídos à “Revolução Científica” da qual Galileu e Newton são os maiores expoentes, é a matematização universal dos fenômenos naturais. A concepção da matemática como a própria linguagem de Deus e a natureza como um livro escrito em “linguagem matemática”, permitiram à ciência moderna levar a cabo a escandalosa unificação dos mundos sub e supra-lunar, num *universo* abstrato e quantificável, indiferente a propriedades qualitativas. Nesse sentido, a interpretação de Heidegger é muito esclarecedora, ao revelar o sentido originário da *matemática* (*tà mathémata*), não como um conjunto de operações,

455 HEIDEGGER, M., *Conferência de Atenas*, p. 6

456 *Ibidem*, p. 7

fórmulas e cálculos numéricos, mas como “aquilo que o homem já sabe de antemão ao considerar os entes e lidar com as coisas”. Isto é: nos corpos, “o corpóreo”, nas plantas “o botânico”, no homem “a humanidade”, e, como caso exemplar, nas quantidades numéricas, os números, ou seja, “quando nos deparamos com três maçãs sobre a mesa, reconhecemos que há três delas. Mas o número três, a tríade, já eram nossos conhecidos”. Isso quer dizer que “o número é algo matemático”. E como casos mais evidentes do “matemático”, os números são posteriormente estabelecidos como os entes matemáticos por excelência. Portanto a Física moderna não é “matemática” porque realiza operações com números, mas porque já compreendeu de antemão a natureza como universo abstrato de relações quantitativas.<sup>457</sup> Por ser *matemática* nesse sentido, a Ciência moderna se revela como “pesquisa”, “experimento” controlado que visa a confirmação ou refutação de leis previamente estabelecidas e assume a forma de “exploração organizada” especializada e institucionalizada na qual cada “procedimento que conquista as esferas individuais de objetos não se limita a acumular resultados. É bem antes o caso que ele se prepara para um novo procedimento, com a ajuda dos seus resultados”<sup>458</sup>.

O que ocorre de modo iminente com a difusão e consolidação do caráter institucional das ciências? Nada menos que o asseguramento da primazia do método diante do ente (natureza e história) que se torna, assim, objetivo, através da pesquisa. Sobre a base do seu caráter de exploração organizada, as ciências alcançam a reunião e unidade que lhes correspondem.<sup>459</sup>

O “triunfo do método” que, enquanto pesquisa e exploração organizada, promove experimentos para exigir do ente a confirmação ou refutação de leis previamente dadas através de sucessivos procedimentos auto-regulados por seus resultados parciais, tem de contar com a “necessidade de a natureza” – e o ente em geral – “fornecer dados, que se possa calcular, e de continuar sendo um sistema disponível de informações”<sup>460</sup>. É na (pré)compreensão do ente como disponível para o fornecimento de dados e informações calculáveis que a Ciência Moderna se encontra – já desde sempre se encontrou – em essência, com a técnica moderna, pois esta é essencialmente caracterizada pela (pré)compreensão do ente como fundo de reserva constantemente disponível para a exploração calculada. “O

457 HEIDEGGER, M., *A época das imagens de mundo*, p. 2

458 *Ibidem*, p. 5

459 *Ibidem*, p. 5

460 HEIDEGGER, M., *A questão da técnica*, p. 26

desencobrimto que rege a técnica moderna é uma exploração que impõe à natureza a pretensão de fornecer energia, capaz de, como tal, ser beneficiada e armazenada”<sup>461</sup>. “Beneficiada e armazenada” visando a re-disponibilização e re-processamento para uma nova exploração calculada com “o máximo de rendimento possível” e “o mínimo de gasto”<sup>462</sup>.

O desencobrimto que domina a técnica moderna possui, como característica, o pôr, no sentido de explorar. Esta exploração se dá e acontece num múltiplo movimento: a energia escondida na natureza é extraída, o extraído vê-se transformado, o transformado, estocado, o estocado, distribuído, reprocessado. Extrair, transformar, estocar, distribuir, reprocessar são todos modos de desencobrimto. Todavia, este desencobrimto não se dá simplesmente. Tampouco, perde-se no indeterminado. Pelo controle, o desencobrimto abre para si mesmo suas próprias pistas, entrelaçadas numa trança múltipla e diversa. Por toda parte, assegura-se o controle. Pois controle e segurança constituem até as marcas fundamentais do descobrimto explorador.<sup>463</sup>

Esse processo auto-regulado e sem fim (sem final e sem finalidade maior) de máxima disponibilização do ente para a manipulação calculada constitui a essência da técnica, a *Gestell*, que diz em suas várias (im)possibilidades de tradução: “armação, composição, enquadramento, arazoamento, imposição, instalação, dispositivo”<sup>464</sup>.

Todo este processo contínuo de uma ordenação de todas as coisas que, assim, já se disponibilizam como estoque para uma outra ordenação que, por sua vez, se encontra já disponível como estoque para uma outra ordenação de tudo e assim sucessivamente, constitui a ordem do *Gestell* (enframing, arraisonnement, arazoamento); ordem esta que já não se dá nem em função da autonomia de um sujeito da representação, e nem, correlativamente, por meio da redução de todas as coisas à condição de objeto. Ambos, sujeito e objeto, são reduzidos agora à condição de estoque ou fundo de reserva sempre e já disponível ao cálculo de estratégias e práticas sucessivas e sempre renovadas de apropriação, manipulação e ordenação de tudo.<sup>465</sup>

Heidegger nos dá alguns famosos exemplos em *A essência da técnica*. A usina hidrelétrica que, não simplesmente encontra-se instalada no rio Reno, mas, pelo contrário, tem o rio Reno nela instalado a lhe fornecer constantemente pressão hidráulica para armazenamento, distribuição e reprocessamento calculados. O Reno que, embora permaneça “sendo o rio da paisagem”, só o é enquanto “objeto dis-

461 *Ibidem*, p. 19

462 *Ibidem*, p. 19

463 *Ibidem*, p. 20

464 LYRA, E., *A atualidade da Gestell heideggeriana*, p. 2

465 DUQUE-ESTRADA, P. C., *Ciência e pós-representação*, p. 65

posto à visita turística por uma agência de viagens, por sua vez, dis-posta por uma indústria de férias”<sup>466</sup>. Há também o exemplo da exploração de carvão e minérios. Neste caso a terra se revela como “depósito de carvão” e o solo como “jazida de minerais”. O carvão extraído é estocado e fica “a postos para se dis-por da energia solar nele armazenada”. O carvão ficará disponível para fornecer a temperatura, que por sua vez será disponibilizada para fornecer o vapor, que por sua vez será explorado pelos “mecanismos que mantêm uma fábrica em funcionamento”<sup>467</sup>

Por se tratar de um texto de 67, a *Conferência de Atenas* traz alguns exemplos mais próximos da atualidade. A tradução portuguesa é de Irene Borges-Duarte:

O triunfo do método desenrola-se hoje, na sua mais extrema possibilidade, como Cibernética. O termo grego κυβερνήτης é o nome que se dava ao timoneiro. O mundo científico converte-se em mundo cibernético. O projecto cibernético do mundo tem por base antecipativa que o traço fundamental de tudo o que de calculável sucede no mundo é o controlo. O que permite controlar um suceso mediante outro sucesso é a transmissão de uma notícia, é a informação. Na medida em que, por sua vez, o sucesso controlado remete para o que controla, informando-o, o controlo tem o carácter de retroalimentação das informações.

A corrente bidireccional de regulação dos sucessos, na sua referência recíproca, realiza-se, por conseguinte, num movimento circular. O traço fundamental do mundo projectado ciberneticamente é, por isso, o circuito regulador. Nele repousa a possibilidade da autorregulação, a automatização de um sistema de movimento. No mundo representado ciberneticamente, a diferença entre as máquinas automáticas e os seres vivos desaparece, sendo neutralizada no processamento indiferenciado da informação. O projecto cibernético do mundo, "triunfo do método sobre a ciência", possibilita uma calculabilidade generalizada e uniforme e, nesse sentido, universal, ou seja, uma capacidade de domínio tanto do mundo inanimado como do vivo. Também ao homem se lhe atribui um lugar nessa uniformidade do mundo cibernético. A ele, de uma maneira até eminente, uma vez que, no horizonte da representação cibernética, o homem tem o seu sítio [Ort] no circuito regulador mais amplo. Segundo o padrão representativo moderno, o homem é o sujeito, que se relaciona com o mundo, enquanto âmbito dos objectos, elaborando-o. A correspondente alteração do mundo, assim ocasionada, remete para o homem. A relação sujeito-objecto, do ponto de vista da representação cibernética, é o intercâmbio de informações, a retroalimentação deste circuito regulador excepcional, que pode caracterizar-se sob o título "homem e mundo". Mas a ciência cibernética do homem, que procura alicerçar uma antropologia científica na exigência normativa do método (o projecto de calculabilidade), pode ser comprovada experimentalmente com maior grau de certeza na Bioquímica e na Biofísica. É por isso que, segundo o cânone do método, o padrão do vivo na vida do homem é a célula germinal ou gâmeta. Ao contrário de antigamente, já não se considera que esta seja uma mera versão em miniatura do ser vivo plenamente desenvolvido. A

466 HEIDEGGER, M., *A questão da técnica*, p. 20

467 *Ibidem*, p. 19

Bioquímica descobriu nos genes da célula germinal o plano da vida. É o programa de desenvolvimento inscrito nos genes, a prescrição aí armazenada. A ciência conhece já o alfabeto desta prescrição. Fala-se do "arquivo de informação genética". Nesse conhecimento radica a expectativa segura de poder um dia chegar a ter mão na capacidade de fabricar e cultivar [Herstellbarkeit und Züchtung] tecnicocientificamente o homem. O assalto à estrutura genética do gâmeta humano, pela Bioquímica, e a desintegração do átomo, pela Física atômica, encontram-se no mesmo trajecto de triunfo do método sobre a ciência.<sup>468</sup>

Em seu *A atualidade da Gestell heideggeriana*, Edgar Lyra nos oferece exemplos de manifestações bem contemporâneas da *Gestell*. Como não se trata de um procedimento restrito a um âmbito específico de entes, mas da medida fundante de um modo de ser “disposto” que envolve o *dasein* e a totalidade do ente na mútua disponibilidade para a maquinação calculadora, é possível reconhecer ainda hoje o pleno funcionamento e até o agravamento da lógica tecnocientífica da *Gestell*. Antes, porém, acompanhemos as quatro indicações de Edgar Lyra quanto à essência da técnica moderna:

Em primeiro lugar cumpre observar, como o próprio Heidegger aponta logo no início de *A questão da técnica*, que a essência da técnica não reside na concepção cotidiana comum que a compreende como “antropológica e instrumental”. Isso porque ainda que “sem perceber, o homem se encontra em grande medida ele próprio *tecnicamente* determinado em seu ser”<sup>469</sup>. A concepção corrente compreende a técnica como criação humana e instrumento a serviço do humano. Sendo assim, pode-se compreendê-la como “boa” ou “má”, de acordo com o uso que dela se faça, porque já ficou decidido de antemão que em essência a técnica, como criação e instrumento do homem, é *neutra*. Com isso, toda a reflexão acerca da técnica se resumiria na discussão e planificação de um projeto de utilização da técnica com o máximo de eficácia a serviço do humano. No entanto, este procedimento calculador que põe o ente tecnológico diante de si como disponível para a exploração planificada e controlada só se torna possível pela abertura prévia de um horizonte epocal tecnocientífico de manifestabilidade e compreensibilidade que, como vimos, tem como fundamento essencial justamente a exploração calculadora.

468 HEIDEGGER, M., *Conferência de Atenas*, pp. 8-9

469 LYRA, E., *A atualidade da Gestell heideggeriana*, p. 3

Numa das passagens mais palpáveis acerca do *Ereignis*, Heidegger deixa claro que o acontecimento-apropriador da época tecnocientífica é o chamado à maquinação calculadora:

Toda a nossa existência sente-se, em toda parte – uma vez por diversão, outra vez por necessidade, ou incitada ou forçada –, provocada a se dedicar ao planejamento e ao cálculo de tudo. O que fala nessa provocação? Emanada apenas de um arbitrário capricho do homem? Ou nos aborda nisto já o ente mesmo, e justamente de tal modo que nos interpela na perspectiva de sua planificabilidade e calculabilidade? Então até mesmo o ser estaria sendo provocado a manifestar o ente no horizonte da calculabilidade? Efetivamente. E não apenas isso. Na mesma medida que o ser, o homem é provocado, quer dizer, chamado à razão para armazenar o ente que aborda, como o fundo de reserva para seu planificar e calcular e a realizar esta exploração indefinidamente.<sup>470</sup>

Ou seja, o humano não está no controle da tecnociência. Ele é chamado e (co-)responde ao cálculo da exploração e da produtividade eficientes. Inserido na imensa rede de exploração e produtividade eficientes, também o humano está disponível para a exploração e produtividade eficiente, também ele se converte numa engrenagem a serviço da auto-perpetuação da *Gestell*.

A segunda indicação de Edgar Lyra quanto à *Gestell* é a “negação da tendência hegemônica de pensar a técnica atual como mero desenvolvimento da antiga”<sup>471</sup>. Enquanto a concepção corrente compreende a técnica como “instrumento” a serviço de finalidades humanas, restringe-se ao reino da causalidade produtiva. “Onde se perseguem fins, aplicam-se meios, onde reina a instrumentalidade, aí também impera a causalidade”<sup>472</sup>. Heidegger afirma que, na modernidade, a causalidade é dominada pela *causa eficiente*, pela produção de efeitos. No mundo grego, no entanto, a causa eficiente é apenas uma das quatro causas. Heidegger recupera então a teoria aristotélica das quatro causas – causa material, causa formal, causa eficiente e causa final – para demonstrar que há entre elas uma relação de íntima cumplicidade na qual uma deve agradecidamente à outra sua razão de ser. A cumplicidade entre as quatro causas revela o ente, traz o ente à presença, guarda a Verdade do Ser como desvelamento. Numa relação de dever e responsabilidade mútuos, as quatro causas remetem ao âmbito da *alétheia*.

A *techne* grega “designa um tipo de saber, não querendo dizer fabricar nem confeccionar”. Este “saber” significa: “ter uma antevisão daquilo a que se chegará

470 HEIDEGGER, M., *Princípio da identidade*, p. 382

471 LYRA, E., *A atualidade da Gestell heideggeriana*, p. 3

472 HEIDEGGER, M., *A questão da técnica*, p. 13

ao trazer a emergir algo criado e obra. Também pode ser obra da ciência e da filosofia, da poesia e do discurso público”<sup>473</sup>. A *techne* pertence à *poiesis*, a produção. Mas este saber e este produzir dizem respeito à cumplicidade, da qual o humano participa, ao desvelar e trazer à presença um ente que não poderia chegar a ser sem a sua participação.

Nesse sentido, o (re)conhecimento das relações de ancestral cumplicidade entre a luz, a terra, a água, o tempo, as formas de vida vegetais e animais, permitiria ao lavrador definir o momento de semear, também a profundidade adequada à semente, também o melhor modo de cobri-la e de protegê-la dos animais. Seu conhecimento, na medida em que se elevasse a uma *techne*, lhe permitiria melhor vislumbrar e acumpliciar-se às linhas de favorecimento determinantes do *kairós*, do tempo oportuno, da oportunidade e do modo melhor para a sementeira, sem, sobretudo, perturbar a teia original de cumplicidades na qual ele, homem, lavrador e lavra, querendo ou não, se encontram inseridos.<sup>474</sup>

A tecnociência enquanto desencobrimento do ente em sua Verdade Histórica, não corresponde, no entanto, ao âmbito de desvelamento da *poiesis*. A tecnociência desvela o ente como fundo de reserva para a exploração organizada.

A terceira indicação de Edgar Lyra remete à síntese significativa que a palavra *Gestell* opera.

Trata-se de um projeto de disposição conjunta e ordenada dos diversos entes em escaninhos, prateleiras, gavetas, compartimentos, arquivos ou arranjos de quaisquer naturezas, de modo a serem localizados e sacados tão segura e imediatamente quanto possível.

A palavra *Gestell*, esclarece Heidegger ainda em *A questão da técnica*, tem correntemente as acepções de estante de livros e de esqueleto. Refere-se a algo que sustenta e disponibiliza, que garante e facilita o acesso. Por essa acepção da palavra *Gestell* respondem as traduções por “armação” e “enquadramento”, em certa medida também a cooptação da tradução francesa *arrangement*, *arrazoamento*, que conota o ato de ordenar, dispor ordenadamente. Em direção semelhante aponta o esclarecimento dado por Heidegger a partir da partícula “*Ge*”, que, analogamente à junção de montanhas que perfaz uma cordilheira (*Gebirge*), faria da *Gestell* um conjunto de posicionamentos, uma composição, um conjunto em que os elementos estariam reunidos visando ao acesso fácil.

Heidegger enxerga ainda na *Gestell* uma espécie de obsessão pela estocagem (*Bestand*), devotada à acomodação de todos os entes num gigantesco armazém ou almoxarifado, pronto a atender aos comandos (*Bestellungen*) de uma clientela supostamente humana, não esquecendo o fato, já sinalizado, de que nesse armazém há também, e mesmo principalmente, estoques de homens. Heidegger é particularmente claro na conferência de Bremen: “O homem é ao seu próprio modo peça de estoque, no sentido forte dos termos ‘estoque’ e ‘peça’.”<sup>475</sup>

473 HEIDEGGER, M., *Conferência de Atenas*, p. 3

474 LYRA, E., *A atualidade da Gestell heideggeriana*, p. 4

475 *Ibidem*, p. 5

Talvez seja importante observar que, o fato de estar o humano entregue à *Gestell* não se resume à constatação da presença de humanos estocados nos armazéns como fundo de reserva para a manipulação (genética? Neurocientífica?) calculada. A radicalidade da *Gestell* aponta para uma inescapabilidade na qual também a suposta “clientela”, bem como os “funcionários” do armazém são já, sabendo ou não, querendo ou não, dispostos como fundo de reserva para a auto-perpetuação da produtividade eficiente regida pela maquinação calculadora.

A quarta indicação de Esgar Lyra, que já se deixa entrever nas outras três, diz respeito ao “*caráter obsessivamente dinâmico do armazém*” que se manifesta no “processo de interação entre os seus diversos compartimentos, conteúdos e forças motrizes, com peças e fluxos articulados com vistas a um funcionamento ininterrupto, não apenas perpétuo, mas cada vez mais rápido e eficiente”<sup>476</sup>.

Em seguida, Edgar Lyra desenvolve uma acurada leitura contemporânea da *Gestell*. Vale a longa citação:

Tomara Heidegger estivesse vivo para conhecer a disseminação ou a popularização da cibernética, que efetivamente começaram com a invenção do formidável e cartesiano mouse e desembocaram na figura dos chamados “sistemas operacionais” do tipo Windows, Macintosh ou Linux, todos guiados pela mesma lógica. O que aí temos não é senão a face disponibilizante da *Gestell*, num aperfeiçoamento multidimensional ainda insuficientemente pensado em sua singela nomeação como “virtual”. São, no fim, janelas dentro de janelas, escaninhos armazenados dentro de escaninhos, potencialmente acessíveis a toques de botões – não mais acionamento de alavancas –, botões que de tão etéreos precisam simular aveludados clicks; botões que dão acesso a cardápios de botões, a janelas com botões, via de regra a programas inteiros, a ambientes inteiros, a mundos inteiros, instantaneamente, com precisão atômica, perfazendo o epítome da *Gestell*, com sua infinidade de estoques agilmente disponibilizados.

Toda essa instantaneidade, é claro, nutre-se de comandos incrivelmente rápidos, mega rápidos, sustentados por processadores sempre mais velozes, que operam em gigahertz ou quaisquer unidades sublimes que se lhes equivalham, contando com canais de escoamento sempre mais largos, com interfaces sempre mais inteligentes, com mais e mais disponibilidade de memórias dinâmicas capazes de alocar e gerenciar o tráfego no armazém para que nenhuns dados se percam ou mesmo se demorem, ocasionando esperas que, afinal, dizem os mais jovens, “ninguém merece”. Certo é que dessa gávea avista-se com notável clareza a face frenética da *Gestell*.

Mais importante ainda é registrar que a referida multidimensionalidade não se restringe hoje mais a máquinas separadas, com suas vidas interiores impressionantes. Veio o ciberespaço dar capilaridade a novas e inclusivas interações entre os almoxarifes em suas diversificadas tarefas. Basta pensar nos sistemas de busca do tipo Google,

476 *Ibidem*, p. 6

Ask, Bing ou Yahoo, ou nas redes sociais, como Facebook ou Twitter, com sua infinidade de links, de fluxos que alimentam e se alimentam de fluxos, nos quais se envolvem constelações de seres humanos em busca de informação, de trabalho, de diversão, de reconhecimento, de identidade, de sobrevivência.

O armazém cibernético, como bem enxergou Heidegger, não se deixa pensar a partir de uma mera instrumentalidade comandada por homens soberanos, ou seja, a partir de uma determinação antropológico-instrumental da técnica. Até porque essa rede já define através de seus algoritmos o que “existe” e o que “não existe”, por exemplo, com bem humoradamente afirmam algumas comunidades do até outro dia pujante Orkut: “Não tem no Google, não existe.”. Bem sabem aqueles cujos negócios dependem desses mecanismos de busca, sequer trata-se de não estar no Google para não “existir”: basta não figurar nas primeiras páginas de resultados.

Tampouco é necessário aqui determo-nos em realizações cambiantes, sempre mais incríveis em sua velocidade e genialidade, do tipo Youtube, Google Street ou Sky View, para mostrar que o ciberespaço não está confinado ao ciberespaço, ou seja, que a alegoria do armazém, assim como a da caverna, está ao mesmo tempo em toda parte e em nenhum lugar; ou seja, para mostrar que a *Gestell*, como modo atual de ser dos entes em sua totalidade, convoca-nos a pensar, sobretudo, nos novos tempos e espaços em vigor na pátria dos estoques, tempos e espaços que nos tornam simultaneamente cosmopolitas e privados de pátria, como sinalizou Heidegger em nota à conferência de Bremen, ao falar exclamativamente de uma *Heimatlose des Bestandes!* (Heidegger, 2005, p. 27), algo como uma terra-de-ninguém das encomendas e dos estoques.<sup>477</sup>

Basta um breve passeio pela paisagem da vida contemporânea para nos convenceremos da inegável atualidade da *Gestell*. Com a difusão das redes sociais como principal espaço (não espacial) de sociabilidade e dos *smartphones* que trazem consigo nossa presença fática – virtual (?) –, estamos constantemente presentes e disponíveis ao público. Estamos constantemente ex-postos, “postados fora” de nós mesmos através de postagens instantâneas que atualizam nosso status. Essa ex-posição gera relações interativas de aprovação ou desaprovação, podendo ser recebida com indiferença ou com interesse suficiente para que seja re-postada e mais uma vez compartilhada com um público ainda maior. Há poucos anos, uma viagem, a reclusão numa biblioteca de estudos ou o mais ou menos demorado instante entre o apagar das luzes e o dormir, representavam o recolhimento numa intimidade privada inviolável, marcada pela indisponibilidade e inacessibilidade ao público. Esse por vezes incômodo “estar a sós consigo mesmo” já não existe mais. Não importa onde estejamos ou o que estejamos fazendo, estamos constantemente presentes, disponíveis e acessíveis ao público. Se o *smartphone* descarrega,

<sup>477</sup> *Ibidem*, pp. 7-8

dizemos que “estamos sem bateria” e, tornados inacessíveis pela força das circunstâncias, não experimentamos ainda uma outra forma de presença – a do estarmos sozinhos junto a nós mesmos na intimidade privada – mas somos tomados pela ansiedade e o desespero diante do esquecimento e da ausência. Atentemos para esse curioso fato contemporâneo que ocorre quando a “inacessibilidade”, por algum problema de *hardware*, se impõe a nós. Nossos “perfis públicos”, que constituem nosso verdadeiro eu, continuam lá, presentes e acessíveis, mas nós não. No “apagão” do *smartphone* nós nos ausentamos de nós mesmos, alheios ao que está ocorrendo conosco – pois as interações públicas com nosso “perfil” continuam em curso. E daí advém a ansiedade que se segue.

Mas não é só aí que a ansiedade aparece. Estamos constantemente ansiosos pela próxima notificação, pela próxima notícia, pela próxima novidade, pela próxima postagem, pela próxima atualização de status do nosso mundo significativo. As notícias da manhã tornam-se velhas à tarde (o jornal de papel perde o sentido, pois chega com, no mínimo, 24 horas de atraso).

O ritmo da modernidade é marcado pela intensificação da agitação em escala global, do ativismo e do falatório, característicos do estilo de vida em sociedades tecnologicamente desenvolvidas. Nossa cadência é determinada pela velocidade operante nos circuitos informativos e comunicacionais nos quais estamos enredados. Como disse o filósofo Aducci Novaes, somos uma civilização de falastrões, que se obstina em Facebooks, celulares, conversas virtuais, tuítes (escritos na cadência da fala; ao contrário de Macunaíma, já não temos mais que aprender o português escrito e o português falado). Nunca se falou e escreveu tanto, multiplicando-se a injunção à bavardage pelos meios e canais mais diversos, acelerando vertiginosamente a temporalidade e proliferando espaços imateriais de fala e escrita conectados em redes sociais de amplíssimo alcance. O WhatsApp, em especial, tornou-se mania, uma irresistível solicitação que nos mantém permanentemente online, fazendo desaparecer nossas horas de estudo e contemplação, alterando nossas noções de urgência e emergência.

(...)

Hoje a regra é dada pela ansiedade, que assume proporções exponenciais, a ponto de uma cultura não poder mais amadurecer seus frutos por excesso de rapidez no fluxo do tempo. A civilização barbarizou-se, por falta de tranquilidade. Nunca homens e mulheres ativos, isto é, intranquilos e permanentemente excitados, valeram tanto. Entretanto, no fundo da alma do homem hiperativo disfarça-se a indolência, sempre à cata de novas distrações, uma resignação que o impede de entrar em contato consigo mesmo e com os outros. O primado do rentável e do útil, imposto a qualquer custo, exige uma equação cerrada entre operação e utilização integral do tempo. A rapidez das operações foi transformada em imperativo categórico, que suprime o “tempo de pensar”.<sup>478</sup>

Essa ansiedade desenfreada se coaduna essencialmente com o tédio avassalador que se revela como “tonalidade afetiva fundamental do homem na era técnica”, decisivamente instalado “na raiz existencial do homem contemporâneo”<sup>479</sup>. Somos tão fundamentalmente entediados que não suportamos mais um instante sequer a sós, um instante sem novidades nas páginas dos jornais eletrônicos, um instante sem novas postagens e interações nas redes sociais, um instante sem um jogo qualquer que possa nos entreter enquanto a fila não anda ou o elevador não chega. O fluxo veloz e em larga escala de informações não se faz acompanhar pela sabedoria e pela compreensão. Sob a regência de “Eco” e “Narciso” reproduzimos e re-postamos opiniões que nem sempre nos damos ao trabalho sequer de ler, quanto mais de compreender, tendo em vista a aprovação momentânea dos nossos – nem sempre conhecidos – pares.

Vivemos uma época estranha, singular e inquietante. Quanto mais a quantidade de informações aumenta de modo desenfreado, tanto mais decididamente se amplia o ofuscamento e a cegueira diante dos fenômenos. Mais ainda, quanto mais desmedida a informação, tanto menor a capacidade de compreender o quanto o pensar moderno torna-se cada vez mais cego e transforma-se num calcular sem visão.<sup>480</sup>

A arte, na “era de sua reprodutibilidade técnica” perde sua “aura”<sup>481</sup> e se submete à demanda de um mercado consumidor ansioso por entretenimento. Nossa experiência da arte se resume na maioria das vezes ao entretenimento instantâneo e à mera constatação do “ser interessante” de obras já declaradas interessantes pela indústria cultural. O estar presente diante da obra nos fornece material – fotos (*selfies*?) e comentários – que nos possibilitam atualizar nosso status através da postagem que ex-põe e comprova nosso estar diante da obra, gerando repercussões interativas em cascata. Hoje os shows são assistidos pela tela do *smartphone* que grava trechos instantaneamente postáveis; uma visita ao Louvre se resume à corrida para o assegurar-se do ter estado presente diante das obras mais “interessantes”; na Basílica de São Pedro, é possível ver espectadores sorridentes tirando “selfies” ao lado da *Pietà* de Michelangelo. A fotografia, que outrora chamava-se “instantâneo”, por capturar e guardar consigo um instante significativo a ser revisitado e revivido

479 CASANOVA, M. A., *O homem entediado: niilismo e técnica no pensamento de Martin Heidegger*, p. 223

480 HEIDEGGER, M., *Seminários de Zollikon*, p. 109

481 Famosa formulação de Walter Benjamin em *A obra de arte na era da sua reprodutibilidade técnica*

por várias gerações de uma família, tem agora justamente a função meramente instantânea de colher numerosas e diversas imagens para postagem e repercussão interativa “em tempo real”. A menos que surja a necessidade posterior de ex-pôr um estado de ânimo nostálgico, dificilmente estas fotos serão vistas novamente.

Também a visitação às mais belas paisagens e monumentos culturais – dispostas “à visitação turística por uma agência de viagens, por sua vez, dis-posta por uma indústria de férias”<sup>482</sup> – em geral se resume ao fornecimento de imagens a serem postadas e expostas instantaneamente ao público gerando por parte deste uma reação interativa. Mesmo simples passeios, refeições e situações inusitadas e cotidianas, se não são registrados e ex-postos ao público, deixam a nítida sensação de que nunca chegaram a realmente ocorrer.

A política se torna assunto de economistas. A totalidade dos aspectos da coletividade humana parece depender de cálculos apresentados em estatísticas representadas por gráficos que nos dizem se tudo vai bem ou mal. O sucesso ou fracasso dos “programas de governo” se mede em números expostos em gráficos ascendentes ou descendentes. Toda “propaganda eleitoral” é baseada em estatísticas que parecem comprovar a exatidão das informações veiculadas. Mortos, desempregados, dependentes químicos, acidentados e desabrigados são friamente incluídos em estatísticas que se propõem a confirmar ou refutar informações com a exatidão do cálculo matemático.

Nas Universidades há toda uma pressão para a geração de “produtos”, isto é, artigos científicos publicados em revistas bem rankeadas nacionalmente. Para que? Para gerar bolsas para o pesquisador e para a Universidade e aumentar o tempo de horas de pesquisa. E em que serão empregadas essas horas de pesquisa e essas bolsas? Na produção em série de artigos científicos. Há uma circularidade da produtividade pela produtividade. Tudo vira produto.

Em meio à correria regida pelo furor desenfreado da maquinação calculadora, Heidegger nos convida a *pensar*. Pensar não é o mesmo que representar fundamentos metafísicos cada vez mais exatos, pensar não é calcular. O acontecimento-apropriador da nossa Época, a requisição constante à maquinação calculadora, ao nos desapropriar como “sujeitos” desse processo transformando-nos também em “fundo de reserva”, encarna em si o maior perigo: a impossibilidade

de nos colocarmos em condições de pensar o desvelamento tecnocientífico da nossa Época, de tão submersos no processo de produtividade eficiente e calculada que a caracteriza. Mas também, justamente essa “desapropriação” que nos apropria como ec-sistentes, traz consigo a possibilidade de “salvação”, colocando-nos incessantemente diante do nosso comum-pertencer ao Ser – que é o mais digno de ser pensado.

Quando o mais afastado rincão do globo tiver sido conquistado tecnicamente e explorado economicamente; quando qualquer acontecimento em qualquer lugar e a qualquer tempo se tiver tornado acessível com qualquer rapidez: quando um atentado a um Rei na França e um concerto sinfônico em Tóquio puder ser “vivido” simultaneamente; quando tempo significar apenas rapidez, instantaneidade e simultaneidade, e o tempo, como História, houver desaparecido da existência de todos os povos; quando o pugilista valer, como o grande homem de um povo; quando as cifras em milhões dos comícios de massa forem um triunfo, então, justamente então continua ainda a atravessar toda essa assombração, como um fantasma, a pergunta: para que? Para onde? E agora?<sup>483</sup>

A resposta a esse “para que?”, “para onde?”, “e agora?” que se impõem, pode ser uma representação planificadora e calculada, ou o deixar-se conduzir pela experiência de um estranhamento fundamental que nos ponha em sintonia com nosso comum-pertencer ao Ser, despertando-nos para a singularidade do tão problemático e digno de questionamento “aí” que é o nosso.

A experiência do pensamento se dá no penetrar (imediate, não representacional) deste âmbito; neste “aí” onde nos encontramos e que ainda não nos demos conta, ou não nos demoramos o bastante, nem na época em que Heidegger escreveu este texto, na década de cinquenta, mas, certamente ele o diria, muito menos hoje. Onde, afinal, nos encontramos? “Em que constelação de homem e ser” nos encontramos hoje? Nos encontramos, ao mesmo tempo, no perigo extremo da tecnociência, em que domina a radical disponibilização/ pulverização de tudo; mas também no insinuar de um possível caminho, para além da representação, em direção ao que salva.<sup>484</sup>

Num mundo regido pela “produtividade” e a “eficiência” tecnocientíficas, num mundo em que parece já estar decidido que as “Ciências Humanas” não têm qualquer serventia, as palavras de Emanuel Carneiro Leão ecoam com ainda mais força:

O pensamento está sempre em tensão: com a consciência, a filosofia, a ciência, a técnica, o bom senso, a ideologia, o mito, a religião, a arte, consigo mesmo. Em todas suas tensões o pensamento, sendo um apelo e um desafio de libertação, é logo desprezado. Pois comparado com a moda,

483 HEIDEGGER, M., *Introdução à metafísica*, p. 65

484 DUQUE-ESTRADA, P. C., *Ciência e pós-representação*, p. 69

nunca está em voga. Para o desenvolvimento econômico só contribui com o Nada. No mundo dos negócios é um ócio de outro mundo. Na vida do trabalho não serve para bater um prego. De fato com todos esses propósitos não se poderia dar melhor demonstração da inutilidade do pensamento. Realmente, pensar é inútil, caso já esteja decidido, o que é o útil. Realmente, o pensamento é imprestável caso já esteja decidido que tijolo e cimento armado são mais reais do que o mistério de ser. Realmente, o pensamento é indesejável, caso já esteja acertado que crescer é aumentar de tamanho ou subir as séries de uma escala. Realmente, pensar é alienante, caso já esteja descontado o que é o homem. Realmente, pensar é contra-producente, caso já esteja resolvido que o coração é apenas uma bomba e o homem, um tubo digestivo com entrada e saída.<sup>485</sup>

#### 4.4 Interlúdio

O pensamento de Heidegger, se levado a sério, nos impõe um grave desafio. Nos coloca diante da impossibilidade de uma fundamentação metafísica absoluta, mas também diante da impossibilidade de uma destruição total de toda e qualquer fundamentação metafísica. O completo romper com a metafísica, isto é, o pensamento pretensamente anti-metafísico, ao negar a possibilidade de qualquer transcendência, qualquer noção absoluta de Ser, fundamento ou sentido, recai na mera correspondência à essência da nossa Época tecnocientífica, isto é, a *Gestell*, para a qual não há qualquer Ser, fundamento ou sentido absoluto, mas tudo é fundo de reserva para a exploração organizada, a maquinação calculadora e a produtividade eficiente. A gravidade deste desafio é muito bem exposta por Marco Antônio Casanova em seu *Eternidade frágil: tempo existencial e abstração*:

O mundo da técnica consome a essência da tradição metafísica e coloca ao mesmo tempo o pensamento diante de um dilema estrutural: ou bem retomar as determinações metafísicas do fundamento, isto é, ou bem pressupor a possibilidade de uma fundamentação absoluta do ente na totalidade, ou bem se deixar simplesmente absorver no espaço niilista de uma época marcada justamente pela desconsideração pura e simples do problema do fundamento, ou bem encontrar um campo de dissonância em relação à metafísica, um campo no qual a existência apareça finalmente em seu caráter estrutural, ainda que a conquista de uma tal determinação da existência não seja suficiente para propiciar algo assim como a superação da técnica e da metafísica.<sup>486</sup>

No entanto, por mais evidentes que sejam a “atualidade da *Gestell* heideggeriana” e o domínio planetário da tecnociência, talvez devêssemos ainda

485 CARNEIRO LEÃO, E., *Heráclito, Fragmentos: Origem do pensamento*, p. 12

486 CASANOVA, M. A., *Eternidade frágil*, p. 11

levantar alguns pontos problemáticos. No auge do domínio planetário da tecnociência, na plena configuração da Época da dissolução de todos os fundamentos, valores e sentidos absolutos em nome do furor irrefreável da maquinação calculadora, temos ainda de nos defrontar com um estranho fenômeno: assim como no pôr do sol as sombras vêm crescendo e se instalando pouco a pouco sobre a terra, vivemos atualmente um recrudescimento dos fundamentalismos religiosos e sócio-políticos. Na era da morte de Deus, da morte dos Absolutos, da morte dos fundamentos, vemos um recrudescimento das grandes narrativas antigas, um recrudescimento das religiões, um recrudescimento das ideologias tradicionais, o que resulta no reaparecimento de preconceitos e conflitos violentos que se julgavam estar há muito superados.

Nunca é demais lembrar que o marco inicial do nosso século XXI, a derrubada das torres gêmeas, é efeito de – e combustível para – uma guerra religiosa entre o fundamentalismo islâmico e os fundamentalismos religiosos e políticos do “mundo ocidental”. A “Primavera Árabe”, como ficou conhecida a série de manifestações e revoluções no Oriente Médio e Norte da África que contestavam teocracias islâmicas, deu lugar ao chamado “Inverno Árabe”, isto é, a série de contrarrevoluções que resultaram em restaurações de governos autoritários, guerras civis e no notório crescimento do “Estado Islâmico”, grupo extremista que faz valer de maneira incrivelmente violenta os valores do seu islamismo ortodoxo. No momento em que esta tese é escrita, milhares de refugiados do insustentável “Inverno Árabe” tentam adentrar as fronteiras da Europa e muitos encontram as portas fechadas, sendo indiretamente condenados à miséria e à morte.

No Ocidente, o fundamentalismo cristão em plena revigoração recupera valores tradicionais ideais tais como “família” e “vida” e promove perseguições, exclusões, propagação de discursos preconceituosos contra homossexuais, mulheres, seguidores de religiões diferentes e ateus. Ganham força ideologias políticas de uma esquerda e uma direita fundamentalistas que parecem ter apagado da memória algumas das piores cenas que o século XX nos proporcionou, e insistem no projeto caduco de repetir aspectos tão trágicos da nossa história “como farsa”.

Protegidos pela aparente blindagem que as redes sociais proporcionam, discursos de ódio se aproveitam de uma compreensão enviesada do “livre opinar” para expressar e perpetuar racismos e preconceitos diversos.

A questão é: a máxima disponibilização de tudo e todos indistintamente para a manipulação calculadora, exploração organizada e autopropetuação de uma rede incomensurável de produtividade eficiente, não tem como ponto de partida valores absolutamente estabelecidos, mas tende justamente a dissolvê-los tornando-os ficções desprovidas de sentido. Como então compreender o estranho fenômeno contemporâneo que consiste no recrudescimento dos fundamentalismos?

Alexandre Marques Cabral diagnostica com muita propriedade este retorno dos fundamentalismos no início de sua tese de doutorado *Nihilismo e Hierofania*, apontando para duas estratégias que parecem muito em voga atualmente na lida com o nihilismo contemporâneo, isto é, na lida com o fenômeno global de desvalorização e dissolução de todos os valores absolutos que davam sustentação à tradição:

a *estratégia nostálgica* e a *estratégia remoralizadora*. Por vezes agindo de modo complementar e outras agindo autonomamente, estas estratégias têm em comum a intenção de corrigir o nihilismo através do enfrentamento de seus efeitos. Não é raro escutarmos críticas incisivas ao mundo contemporâneo, não somente a partir de princípios vinculadores antigos, mas sobretudo em prol de sua rememoração, além da tentativa de sua reinstauração.<sup>487</sup>

Na estratégia nostálgica

o critério de avaliação do presente momento histórico emerge de uma medida histórica não mais presente, o que dificulta sua reatualização, porém, torna possível sua preservação enquanto ideal a ser desejado. (...) ela gera a sensação de que se pode acessar um critério válido para condená-lo.<sup>488</sup>

Enquanto a estratégia “remoralizadora”, que guarda um evidente parentesco com a primeira

se caracteriza por ser essencialmente *terapêutica*, pois sua proposta é curar o homem ocidental dos diversos males advindos do nihilismo através da reativação dos valores morais e/ou religiosos sustentadores da civilização ocidental em tempos progressos.<sup>489</sup>

Em *A Gaia Ciência*, Nietzsche diagnostica como característica essencial da nossa época a “morte de Deus”, leia-se: a morte do Absoluto, a impossibilidade de toda fundamentação absoluta. A morte de Deus não aparece como um “projeto” a ser realizado, mas como um fato consumado: “Deus está morto! (...) E nós o

487 CABRAL, A., *Nihilismo e hierofania*, p. 16

488 *Ibidem*, p. 20

489 *Ibidem*, p. 20

matamos!”<sup>490</sup>. Nós, humanos da era industrial, assassinamos Deus tornando-o obsoleto diante de nossas realizações tecnocientíficas. Mas Nietzsche antevê também o perigo da “nostalgia”: no aforismo do mesmo livro, Nietzsche nos fala da “saúde da terra firme” que abandonamos, e adverte: “já não existe mais terra!”<sup>491</sup>. No aforismo 108, sob o título “Novas lutas”, Nietzsche prevê que “tal como são os homens”, mesmo após a morte de Deus – leia-se, a morte do Absoluto –, “durante séculos ainda haverá cavernas em que sua sombra será mostrada”. E conclui: “nós teremos que vencer também a sua sombra!”<sup>492</sup>. Essa conclusão revela uma posição frequentemente assumida por Nietzsche. Nietzsche frequentemente endossa uma posituação da dissolução e derrubada dos fundamentos absolutos da metafísica tradicional. No Prólogo de *Ecce Homo*, equipara seu ofício filosófico à derrubada dos velhos “ídolos”, ídolos com “pés de barro”, isto é, que não possuem bases firmes, que não mais se sustentam e que não podem resistir às “marteladas” nietzschianas. “*Derrubar ídolos* (minha palavra para “ideais”) – isto sim é meu ofício”<sup>493</sup>. E no aforismo 343 de *A Gaia Ciência* afirma:

nós, filósofos e “espíritos livres”, ante a notícia de que “o velho Deus morreu” nos sentimos como iluminados por uma nova aurora; nosso coração transborda de gratidão, espanto, pressentimento, expectativa – enfim o horizonte nos aparece novamente livre, embora não esteja limpo, enfim os nossos barcos podem novamente zarpar ao encontro de todo perigo, novamente é permitida toda ousadia de quem busca o conhecimento, o mar, o *nosso* mar, está novamente aberto, e provavelmente nunca houve tanto “mar aberto”<sup>494</sup>.

Como vimos, Heidegger aponta os limites da posituação e da afirmatividade nietzschiana quanto à dissolução do Absoluto. O mundo como rede autopoiética de forças, atravessada em todos os níveis pela vontade de poder, impede que se tome qualquer configuração de forças como absoluta, pois todos os fundamentos, valores e sentidos são já produções, arranjos e configurações imanentes ao jogo de forças e, como tal, limitados, condicionados, relativos e perspectivos. Com essa caracterização do mundo, Nietzsche apenas corresponde ao envio do Ser que caracteriza nossa Época Histórica, a saber, a Época regida pela *Gestell* tecnocientífica, na qual o Ser se envia como máximo esquecimento, abandono e

490 GC, § 125

491 GC, § 124

492 GC, § 108

493 EH, *Prólogo*, § 2

494 GC, § 343

ausência. O pensamento de Nietzsche põe em marcha o acabamento da metafísica. A metafísica da vontade de poder esgota todas as possibilidades de fundamentação da metafísica ocidental e prepara o terreno para a plena consumação da metafísica da presença na *Gestell* tecnocientífica.

Todas as “defesas” de Nietzsche que vão no sentido de demonstrar que em Nietzsche não há nem “ser” nem “ente”, mas apenas relações de poder e que este é um vocabulário heideggeriano que o pensamento de Nietzsche não comporta, caem no vazio, pois, como dissemos, a recusa do “ser” e a insistência numa lógica da pura produtividade em que tudo aparece como efeito e efetuante de uma rede autoprodutiva não invalidam o argumento heideggeriano. Pelo contrário, o endossam. Um pensamento do puro cálculo autoprodutivo do poder que denuncia o “ser” como ficção, como produto, como construto, apenas já respondeu correspondendo ao “chamado” do Ser na Era técnica, que se caracteriza justamente pelo máximo esquecimento do Ser, na lida ininterrupta com a pura efetividade e a pura produtividade.

Encontramo-nos, então, numa encruzilhada. Nietzsche e Heidegger delineiam os caminhos que se entrecortam nessa encruzilhada. É ainda possível um pensamento que resista ao mesmo tempo à tentação de uma fundamentação absoluta, mas também ao furor desenfreado da maquinação calculadora? É ainda possível um pensamento que se coloque em condições de compreender e também de se posicionar criticamente tanto em relação aos fundamentalismos nostálgicos e remoralizadores, quanto em relação à pura efetividade e produtividade que a tecnociência nos impõe? É possível, afinal, distanciar-se da metafísica tradicional sem recair na ingenuidade “anti-metafísica” de uma superação definitiva e segura. É ainda possível uma “outra” metafísica?

O caminho que preparamos até aqui tem em vista a tentativa de colocar em questão em que medida a determinação de um pensamento como “metafísico” constitui um “ataque”, requisitando, por sua vez, uma “defesa”. Ou, ainda, em que medida a metafísica da vontade já não estabelece, por sua própria lógica interna, uma impossibilidade de eliminação da metafísica. Além disso, caberá pensar se a metafísica da vontade já não constitui uma “outra” metafísica, com pressupostos e implicações radicalmente – ou abissalmente – diversos da metafísica tradicional. Se, portanto, por um lado, a crítica heideggeriana da metafísica da vontade acerta em reconhecê-la como ainda metafísica, por outro lado, não terá Heidegger

negligenciado os aspectos que a tornam não apenas um “acabamento”, mas, num certo sentido, um novo “começo” para o pensamento?

## 5. O Impossível, NovaMente

*Entro em um beco sem saída. Aí toda a possibilidade se esgota, o possível se esquiva e o impossível maltrata. Estar frente ao impossível – exorbitante, indubitável –, quando mais nada é possível, é fazer uma experiência do divino; é o análogo de um suplício.*

Georges Bataille, *A experiência interior*

### 5.1 Filosofia e psicanálise – tensões e influências

No final do capítulo anterior nos colocamos num impasse aparentemente impossível de ser resolvido. Acolhendo as críticas de Heidegger, compreendemos em que medida Nietzsche permanece ainda um metafísico e a metafísica da vontade corresponde ao envio de Ser que caracteriza nossa Época historial, isto é, a Época da *Gestell* tecnocientífica assentada sobre um maximal esquecimento do Ser. No entanto, estamos convencidos de que a Metafísica da Vontade comporta possibilidades não reconhecidas por Heidegger.

A metafísica da vontade constitui uma “outra” metafísica, radicalmente diferente das metafísicas tradicionais. Uma experiência existencial que não se deixa reduzir nem à imanência nem à transcendência, nem à realidade nem à ficção, nem à moralidade nem à imoralidade, nem à afirmatividade nem à negatividade, mas que habita – e funda – o “entre” impossível dessas dualidades tão caras à lógica tradicional da razão ocidental.

Por que a psicanálise numa tese de Filosofia? Nos parece inegável que a Psicanálise acolheu de maneira muito fecunda a herança da Metafísica da Vontade, dando seguimento ao desenvolvimento de uma maneira de pensar e de uma concepção existencial que, “à contrapelo” da tradição ocidental, não encontra seu cerne na fundamentação racional, mas no fundo abissal de uma dimensão pulsional. Nos parece mesmo que teria sido impossível o desenvolvimento do campo psicanalítico sem este gesto de pensamento inaugurado por Schopenhauer e brilhantemente levado à frente por Nietzsche.

A relação de Freud com Schopenhauer e Nietzsche varia entre aproximações respeitosas; reconhecimento e admiração; nota de pé de página; afastamento,

negação e denegação. Freud é um herdeiro em conflito com sua herança. Essas idas e vindas de suas relações com seus predecessores filosóficos são amplamente discutidas na introdução da tese de Eduardo Ribeiro da Fonseca, intitulada *Psiquismo e vida, o conceito de impulso nas obras de Freud, Schopenhauer e Nietzsche*.

Assim, ao mesmo tempo em que presta homenagens em sinal de admiração e reconhecimento a Schopenhauer:

Provavelmente muito poucas pessoas podem ter compreendido o significado, para a ciência e para a vida, do reconhecimento dos processos mentais inconscientes. Não foi, no entanto, a psicanálise, apressemo-nos a acrescentar, que deu esse primeiro passo. Há filósofos famosos que podem ser citados como precursores — acima de todos, o grande pensador Schopenhauer, cuja “Vontade” (Wille) inconsciente equivale aos instintos [Triebe] mentais da psicanálise. Foi esse mesmo pensador, ademais, que em palavras de inesquecível impacto, advertiu a humanidade quanto à importância, ainda tão subestimada pela espécie humana, da sua ânsia sexual. A psicanálise tem apenas a vantagem de não haver afirmado essas duas propostas tão penosas para o narcisismo — a importância psíquica da sexualidade e a inconsciência da vida mental — sobre uma base abstrata, mas demonstrou-as em questões que tocam pessoalmente cada indivíduo e o forçam a assumir alguma atitude em relação a esses problemas. É somente por esse motivo, no entanto, que atrai sobre si a aversão e as resistências que ainda se detêm, com pavor, diante do nome do grande filósofo<sup>495</sup>

Por outro lado, denegatoriamente afirma:

O alto grau em que a psicanálise coincide com a filosofia de Schopenhauer — ele não somente afirma o domínio das emoções e a suprema importância da sexualidade, mas também estava até mesmo cômico do mecanismo da repressão — não deve ser remetida à minha familiaridade com seus ensinamentos. Li Schopenhauer muito tarde em minha vida.<sup>496</sup>

Com Nietzsche, a mesma relação problemática. É muito famosa a afirmação de Freud, segundo a qual teria evitado propositalmente o contato com Nietzsche para “manter a mente desimpedida” – o que é altamente improvável para um intelectual europeu de língua alemã na virada do século XIX para o XX.

Nietzsche, outro filósofo cujas conjecturas e intuições amiúde concordam, da forma mais surpreendente, com os laboriosos achados da psicanálise, por muito tempo foi evitado por mim, justamente por isso mesmo; eu estava menos preocupado com a questão da prioridade do que em manter minha mente desimpedida<sup>497</sup>

495 FREUD, S., ap. FONSECA, E., *Psiquismo e vida*, p. 12

496 *Ibidem*, p. 13

497 *Ibidem*, p. 24

Curiosamente, diante de qualquer psicanalista, essa afirmação seria muito provavelmente compreendida justamente pelo contrário, para além da inversão denegatória.

E, no entanto, em entrevista tardia ao escritor norte-americano George Viereck, Freud declara, até com certo exagero, sua herança nietzschiana:

Nietzsche foi um dos primeiros psicanalistas. É incrível o quanto a intuição dele se antecipou às nossas descobertas. Ninguém identificou com mais clareza as razões para o comportamento humano e a luta do princípio de prazer pelo eterno domínio.<sup>498</sup>

Dando sequência a essa história de tensões de influência entre Filosofia e Psicanálise, podemos destacar, por exemplo a enorme influência de Heidegger sobre Lacan. O artigo de William Richardson, *Heidegger e a psicanálise?* nos apresenta de maneira bastante pertinente os contornos desta problemática relação:

durante os anos cinquenta foi feito um grande esforço na França para estabelecer um diálogo entre estes dois leões, que no fim não se deu. Observe o comentário de Heidegger a Boss depois de ter recebido os *Écrits* (Escritos) de Lacan: “Da minha parte, eu não estou pronto ainda para ler o texto obviamente barroco. Disseram-me, no entanto, que ele está causando o mesmo tipo de excitação em Paris que (em seu tempo) O ser e o nada de Sartre causou” (2001, 279/348). Mais tarde (1967), após receber uma carta de Lacan, ele comenta: “Eu acho que o psiquiatra necessita de um psiquiatra” (2001, 281/350). Embora fosse assim, Lacan, o psicanalista, estava certamente interessado em Heidegger, ao menos na parte inicial de sua carreira como professor. Nos famosos “Discurso de Roma” de 1953, “Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise” (1977, 30-113) (considerado por muitos como a Magna Charta de seu trabalho futuro), a alusão a Heidegger é explícita. Por exemplo, quando, ao discutir a memória, Lacan observa: “na linguagem heideggeriana pode ser dito que [dois] tipos de recordação constituem o sujeito como *gewesend*, quer dizer, como sendo aquele que assim foi”, e ele, alegremente, torna sua a famosa fórmula de Heidegger do “ser-para-a-morte”<sup>499</sup>

Questões como a centralidade da linguagem como lugar da verdade – e não a verdade da concordância, mas a verdade que se mostra, que se revela – são comuns a Heidegger e Lacan. Se em 1955 Lacan

se retirou de uma rotina intensa de clínica e ensino para pessoalmente traduzir o ensaio *Logos* de Heidegger, pode-se suspeitar que ele sentia que este ensaio apoiava sua posição. De um certo modo, ele certamente apóia. Para Lacan, o *id* de Freud (o *es* de *Wo es war soll ich werden*) se traduz como *ça*: *ça* pense, *ça* parle (isto: isto pensa, isto fala). Para Heidegger: *die Sprache spricht* (a linguagem fala). *C'est ça* (É isso)! Para ambos, a linguagem fala a coisa humana. Para Heidegger, *ser-como-Logos*, no *Dasein* como sua clareira, fala através dos entes, convidando o *Dasein* para deixá-los serem vistos como o

498 FREUD, S. *Entrevista a George Viereck*

499 RICHARDSON, W., *Heidegger e a psicanálise?*, p. 7

que são ao colocá-los em palavras. Para Lacan, o processo é menos poético. Porque a ordem simbólica é uma cadeia de significantes que se refere menos aos significados individuais correspondentes (como para Saussure) do que um ao outro, e enquanto tais produzem como um efeito o sujeito da linguagem. Nas palavras de Benveniste: “É... literalmente verdadeiro que o fundamento da subjetividade está no exercício da linguagem” (Benveniste, 1972, 262). E Lacan: “o efeito da linguagem é a causa introduzida no sujeito. Por esse efeito [o sujeito] não é causa de si mesmo, porque sua causa é o significante, sem o qual não haveria sujeito algum no real. Mas este sujeito é o que o significante representa, e ele não poderia representar coisa alguma senão por meio de outro significante.” (1966, 835). Para ser claro, existe uma causalidade aqui, mas em termos de eficácia da linguagem, não da ordem da energia psíquica de estilo termodinâmico.<sup>500</sup>

Por outro lado, é inimaginável o desenvolvimento da filosofia do século XX, especialmente a filosofia francesa – Foucault, Deleuze, Derrida – sem considerarmos o grande impacto cultural que os seminários de Lacan provocaram nos círculos intelectuais europeus. Dentre a legião de discípulos brilhantes que Lacan produziu, – e brilhantes justamente na medida em que se recusam a ser meros repetidores, mas se apropriam criativamente da herança lacaniana – encontramos o psicanalista brasileiro Magno Machado Dias (MD Magno), cuja obra nos dará preciosas indicações para a leitura da metafísica da vontade que estamos desenvolvendo.

## 5.2 O conceito fundamental da psicanálise

MD Magno é autor de uma vasta obra, ainda em pleno desenvolvimento. Em 1975, respondendo a um contra-convite de Lacan, visita Paris, onde fará contatos importantes que viabilizarão seu retorno, desta vez para oferecer dois cursos simultâneos no Departamento de Psicanálise da Universidade de Paris VIII. Ambos os cursos tinham como proposta uma leitura psicanalítica da arte, ou uma leitura da arte como experiência psicanalítica, o que já se deixa entrever nos títulos: “Poética e Psicanálise (da obra de arte – Senso contra Senso)” e “A terceira margem da língua (estudos analíticos de literatura brasileira)”, este último dedicado à obra do escritor brasileiro Guimarães Rosa.<sup>501</sup>

<sup>500</sup> *Ibidem*, p. 8

<sup>501</sup> MEDEIROS, N., *Razão de um percurso*, p. 74

Desde seu primeiro retorno ao Brasil, Magno iniciou uma série de Seminários com o intuito de difundir a obra de Lacan no país, sem perder de vista o objetivo maior de uma apropriação criativa que, partindo dos sintomas culturais brasileiros, pudesse, num movimento de mão dupla, ressignificar brasileiromente a psicanálise, mas também proporcionar uma intervenção psicanalítica sobre os sintomas nacionais. Com esse propósito, de 76 a 80 realizou os Seminários *Senso contra senso*; *Marcel Duchamp/Marchand du sel*; *Os quatro discursos*; *O pato lógico*; e *Acesso à lida de Fi-Menina*. A partir de 81, com o seminário *Psicanálise e Polética* e ainda mais intensamente a partir de 82, com o seminário *A Música*, Magno passou a desenvolver com mais profundidade uma apropriação “heterofágica” da obra de Lacan, articulando saberes de diversos campos – Ciência, Filosofia, Educação, Arte – na construção de uma obra própria: a Nova Psicanálise ou NovaMente.

Em seu Seminário 11, Lacan havia definido os quatro conceitos fundamentais da psicanálise como *Inconsciente*, *Repetição*, *Transferência* e *Pulsão*<sup>502</sup>. Destes, Magno toma apenas um como conceito fundamental da Nova Psicanálise: o conceito de Pulsão. A Pulsão – não raramente traduzida por Magno como *Tesão* – se expressa pela formulação minimalista “Haver-desejo-de-Não-Haver”. Trata-se do reconhecimento de que o que há no mundo não é dado como algo estático, mas que há sempre um movimento ou um esforço qualquer em curso. Mesmo Parmênides, frequentemente classificado como “imobilista”, é também um pensador do movimento. A segunda metade do seu Poema, em geral negligenciada pela tradição, é toda ela dedicada à descrição da dinâmica de funcionamento do mundo: um mundo móvel, conflituoso, dinâmico, dividido em contrários que estabelecem todos entre si um jogo tão conflituoso quanto harmonioso impulsionado pela Necessidade e pelo Amor (*Ananke* e *Eros*). Amor, neste caso, tomado mesmo em seu sentido *erótico*, sexual, e não apenas no sentido pós-cristão como caridade, como passividade, como paixão puramente espiritual – é o que podemos constatar nos exemplos utilizados por Parmênides: “Mulher e homem quando juntos misturam sementes de Vênus/nas veias informando de sangue diverso e força/ guardando harmonia corpos bem forjados modela”<sup>503</sup>. Também

502 LACAN, J., *Seminário 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008

503 PARMÊNIDES, *Sobre a natureza*, p. 126

Platão, se tem de recorrer a um Mundo de Ideias fixas e permanentes é porque se depara com a mobilidade – e mutabilidade – que efetivamente há no mundo. A Física moderna trabalha na descrição de movimentos, esforços, forças; Locke reconhece uma misteriosa *uneasiness* como “motor dinâmico” dos processos mentais<sup>504</sup>; o pensamento oriental opera com as noções de *ki*, *chi*, *prana* como energia dinâmica que tudo permeia.

Há uma espécie de inquietude que acomete os seres existentes. Ao nomear esta inquietude como “Haver-desejo-de-não-Haver”, Magno aponta para o vetor que fatalmente regerá seu movimento. Todo desejo, vontade, querer ou esforço exige, demanda, busca, requisita imperativamente sua própria satisfação. No entanto, para um movimento desejante – qualquer que seja – sua satisfação equivale à sua destruição, extinção, conversão total em gozo. Portanto, a Pulsão, enquanto movimento desejante originário, não pode ter, em última instância, nenhum objeto *possível* de satisfação, pois isso equivaleria à cessação definitiva do movimento do mundo, convertido em gozo absoluto, mas também em morte e destruição absolutos. Portanto, em última instância, o objetivo – que não é nenhum objeto existente – da Pulsão, é o impossível, o Impossível Absoluto.

Há o Tesão, esse movimento que vai para alguma coisa. Aonde quer que se vá na face do planeta – e agora, então, que podemos observar melhor até o universo inteiro –, há um tesão. Aquilo parece que quer, deseja, algo. Encontramos os melhores pensamentos ocidentais e orientais, muito antes da existência de qualquer psicanálise, para o fato de que o movimento de tudo o que há, se não do universo – e quanto a mim, acho que também do universo –, pelo menos dos humanos e mesmo dos animais, está voltado para a consecução de alguma coisa. É um tesão que pode ser maior ou menor, mas os pensamentos, sobretudo filosóficos, religiosos, apontam para o fato de que há um tesão de última instância: algo desejado quase que transcendentemente, ou *como* transcendência. É o mesmo tesão, só que o místico quer algo que está no infinito, ou para além dele... Seja Deus ou o que for. Isto se traduz em amor a Deus e coisas assim. Ou seja, está claro em Freud, em Lacan e em todos os grandes pensamentos ocidentais e orientais que, pelo menos em termos de nossa espécie, se não, do universo, há um movimento desejante, um movimento de tesão, que quer o que? Simplesmente sumir! Quer morrer de gozar, quer gozar para sempre, quer um gozo absoluto, último e definitivo! Mas, já que não tem Isso, aquilo menor serve, por enquanto. (...) Todos os tesões que existem por aí são na verdade tesões em algo que é impossível porque simplesmente não existe. Estamos submetidos a um movimento de desejo por algo que jamais vi se oferecer, pois a máquina funciona assim. Ela só funciona se quiser o Impossível.<sup>505</sup>

504 BALIBAR, E., Le traité lockien de l'identité, in *Identité et différence*, p. 59

505 MAGNO, M.D., *A psicanálise*, NovaMente, pp. 22-23

Magno toma de Freud o conceito de Pulsão, mas, para além dos dualismos freudianos – pulsões sexuais e pulsões do ego; pulsões de morte e pulsões de vida – reconhece, seguindo Lacan, a Pulsão de Morte como pulsão originária, visto que, toda pulsão, no que está obstinadamente voltada em direção à própria satisfação – e, portanto, em direção à própria extinção, destruição – é *de morte*.

Freud entendeu que há um movimento desejante, vigoroso, violento às vezes, que chamou de Pulsão (Trieb). No que começou a desenvolver o entendimento desse movimento pulsional, dessa força desejante, viu que está instalado no corpo e até em certos fragmentos, certas partes do corpo, cada um com sua configuração. Então, ele esbarra com uma ideia que parecia assustadora naquele momento e que foi até mostrada de outros modos por gente da área da literatura, etc. É a ideia de pulsão de morte, a ideia de que, entre outras forças de movimento desejante, pulsões de vários tipos de interesse, todas parecendo ser uma pulsão de vida, de desejo, de vitalidade, também existia uma *pulsão destrutiva*.

Acho que ele ficou assustado com isso, tão assustado que não entendeu logo de saída a gravidade do que tinha encontrado e começou a fazer em sua obra uma ideia de oposição entre pulsões de vida e pulsão de morte. Mas outrora ele havia descoberto que, na relação entre prazer e realidade (que também parecia uma oposição), em última instância, é o princípio de realidade que está a serviço do princípio do prazer, ou seja, que a dominância é a vontade de prazer e a vontade de gozar. Portanto, que todos os movimentos de construção de realidade são no sentido de preservar para sustentar a ordem do prazer. Assim como descobriu isto, acabou encontrando que as pulsões, sejam quais forem, não desejam senão seu próprio desaparecimento, sua própria morte. Isto é bastante chocante para meados do século. Em última instância, todo movimento desejante de uma pessoa – diretamente na ordem sexual ou libidinal, ou em qualquer ordem que a humanidade conseguiu operar de maneira metafórica, substitutiva – é mortal. Todo movimento desejante não quer senão extinguir-se, desaparecer, ou seja, no fundo, queremos é Paz. E Paz derradeira, só morrendo mesmo. Mais tarde, Lacan vai deixar claro que toda pulsão é pulsão de morte, não existe outra. A impressão que temos de pulsões de vida são arrastões dessa pulsão em cima de determinados elementos, de determinadas configurações dadas às pessoas por via de sua corporeidade, de sua cultura, etc.<sup>506</sup>

Com isto, podemos dizer que “a pulsão que há sempre é de morte – toda pulsão é mortal e a pulsão de morte é a que há, as outras são caronas dessa pulsão de morte fundamental”<sup>507</sup>.

Há, portanto, uma pulsão de morte fundamental que carrega consigo todo e qualquer movimento desejante. Mas “morte” aqui não significa simplesmente a desintegração das funções e estruturas orgânicas em nível biológico. Isso é muito pouco ainda em relação à morte desejada. A “morte” requisitada pela Pulsão seria o gozo da extinção absoluta, do mais puro e absoluto não-mais-Haver. Mas essa

506 MAGNO, M.D., *Razão de um percurso*, pp. 150-151

507 *Ibidem*, p. 164

experiência é absolutamente impossível, porque não-Haver simplesmente não há. A morte, como limite último, elimina qualquer possibilidade de gozo. Portanto, o gozo da morte enquanto objeto supremo da pulsão, resta irremediavelmente impossível. Assim, podemos até mesmo eliminar a qualificação “de morte” da essência pulsional: “Se reduzo todo o pensamento a respeito da pulsão a um único conceito, ao conceito de Pulsão de Morte” é possível mesmo eliminar “a palavra 'morte', já que posso dizer que a morte não há, não há como atingi-la”. Ficamos, assim, com a “pura Pulsão entendida como Haver desejo de não-Haver”<sup>508</sup>. Como não-Haver simplesmente não-há, a Pulsão é puro desejo de Impossível. Segundo essa perspectiva, “todo desejo é desejo de Impossível, pois (...) em última instância, é o fracasso. Dá pra gozar bastante no ínterim, mas é vocação de entropia, de morte, de final”<sup>509</sup>.

É importante notar que não se trata aqui de nenhuma falta. Não há qualquer “falta originária” que fundamente a pulsão. Trata-se apenas da experiência incomensuravelmente excessiva que exige sem cessar algo mais, algo além, até o impossível. Essa constitui uma das diferenças fundamentais entre Magno e Lacan. Em Lacan o desejo tem seu fundo, seu suporte, sua razão de ser numa falta originária. Mas, não será a “falta” já uma espécie de álibi, de justificação, de fundamentação para um desejo que deve permanecer, no limite, “sem-álibi”, sem justificação, sem fundo? Lacan pensou “a falta como estruturante do desejo. Mas o desejo jamais se satisfaz, pois é excessivo: ele *produz* a falta”<sup>510</sup>. Por requisitar um além que não há “o movimento pulsional é excessivo, não lhe falta nada, é uma avidez insuperável”<sup>511</sup>. Esse excesso desejado é tão imperativamente requisitado que pode até mesmo ser sentido como falta, como se um pedaço essencial nos tivesse sido arrancado e fosse desde então urgente recuperá-lo. No entanto, como não há nenhuma falta a ser preenchida, senão aquela mesma que a avidez insuperável do desejo cria, trata-se tão somente de uma falta de algo que nunca realmente se teve.

508 *Ibidem*, p. 168

509 *Ibidem*, p. 164

510 MAGNO, M.D., *Amazonas*, p. 135

511 MAGNO, M.D., *Revirão*, p. 400

Enquanto desejo de impossível, a pulsão está desde sempre condenada a um “recalque originário”, a uma “quebra de simetria” na “diferença absoluta” entre Haver e não-Haver.

Se há desejo de não-Haver, e não há desejo de Haver, e se o não-Haver não há, desejaremos o Impossível. E quando desejo esse impossível absoluto, que jamais será conseguido, quebro a cara e retorno. O que aconteceu? O recalque originário, que é o fato de que o não-Haver não há. Então, se o não-Haver não há, o Haver (...) é o resultado de um movimento de decepção diante de algo que nunca houve nem nunca haverá.<sup>512</sup>

Nunca haverá, pois o que quer que seja pensável, representável, dizível, imaginável, factível, de qualquer maneira possível, já estará necessariamente configurado como algo que Há. Isso faz de toda e qualquer satisfação uma satisfação substituta, possível, que se dá em lugar da satisfação impossível desejada. As satisfações substitutas – que são só as que temos – apenas apazíguam temporariamente a ansiedade desejante, mas ela não tarda a reacender.

Mais uma vez, nos vemos diante do pêndulo schopenhaueriano. Entre a frustração de um desejo insatisfeito e o tédio de um desejo já satisfeito. Quando desejamos algo, “sua obtenção é sempre frustrante, pois, daqui a pouco, queremos novamente ou queremos outra coisa, já que não conseguimos aquilo que realmente queríamos”<sup>513</sup>, porque aquilo que realmente queríamos é o não-Haver, o Impossível Absoluto. No final do Seminário 11, Lacan expressa de maneira brilhante esta marca deceptiva inevitavelmente inscrita no movimento desejante que, apesar de tudo, rege nossas vidas e nossas relações: “Eu te amo, mas porque inexplicavelmente amo em ti algo mais do que tu – o objeto *a* minúsculo, eu te mutilo”<sup>514</sup>. O que se “ama” em alguém é, acima de tudo, a fantasia de uma satisfação absoluta e de uma completude absoluta que constituem um objeto Impossível. Como a satisfação desejada e fantasiada – porque impossível – não vem, não cessamos de “mutilar” nossos amados. Magno se apropria de uma frase de Guimarães Rosa – “não confunda sorvete com Nirvana” –, para expressar a real impossibilidade de não haver confusão de sorvete, ou todo e qualquer prazer possível, com Nirvana: “o que está oculto pelo sorvete é o Nirvana, ou seja, o não-

512 MAGNO, M.D., *Razão de um percurso*, p. 168

513 MAGNO, M.D., *A psicanálise, NovaMente*, p. 35

514 LACAN, J., *Seminário 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, p. 255

Haver”. “O que essencialmente desejamos na delícia do sorvete é o Nirvana que está oculto e inexistente para além dele”<sup>515</sup>.

A grandeza do pensamento de Magno é tomar o Impossível como ponto de partida, é não denegar a experiência existencial abissal do Impossível em nome de uma fundamentação supostamente segura e estável que, ocultando para si mesma sua origem, ou seja, o fato irremediável de ser apenas mais uma maneira defensiva de lidar com o *mal-estar* do abismo existencial do Impossível, denega constantemente seu status de defesa contra o Real desta experiência originária e passa a se impôr como se fosse o Real em si.

No princípio não está o Verbo, não está o *logos*, não está o simbólico, não está o discurso, mas o Silêncio. Na origem não está a Ideia de Bem, nem o primeiro motor imóvel, nem a pura inteligência do *theion*, nem o amor(?) paternal de Deus, nem o autoasseguramento e autocertificação do Sujeito, nem a Consciência, nem a Razão... Na origem está o baque surdo, o trauma, o silêncio, o horror extático da experiência bruta da condenação ao Haver – sem qualquer possibilidade de fuga, resolução final ou gozo definitivo, porque não-Haver não há. É esta experiência que, impossível de simbolizar, gera toda a proliferação de produção simbólica; impossível de dizer, gera toda a proliferação de produção discursiva; impossível de representar, definir, medir, calcular, recobrir ponto a ponto com uma teoria absolutamente coerente, gera toda a inquietação científica e filosófica; impossível de ser expressada enquanto tal, gera toda a infinita expressividade das artes; impossível de compreender, gera a infinidade de mundos sobrenaturais dos mitos e religiões.

Seguindo o argumento do parágrafo anterior, podemos dizer que simbolização, discurso, teoria, arte e religião operam no regime do Ser, apresentando, representando, definindo e classificando a cada vez o *Ser* – o que é? – daquilo que Há como trauma e silêncio. Os registros do Ser operam na suposição da possibilidade de um recobrimento completo, acabado, sem arestas, do nível do Haver. Mas, entre Haver e Ser há um abismo lógico – ontológico, gnoseológico – intransponível. O silêncio do Haver não se deixa capturar, recobrir, esgotar pela discursividade do Ser e essa impossibilidade estrutural, no entanto, não comporta

apenas um caráter negativo, pois é ela mesma – a impossibilidade – que infinitiza as possibilidades artísticas e articulatórias – em sentido amplo – no campo do Ser.

Em seu recém-publicado *Razão de um percurso*, Magno utiliza um belo exemplo artístico para ilustrar a diferença radical entre Haver e Ser. Trata-se de uma obra de Marcel Duchamp chamada *Bruit Secret* (Ruído Secreto), subtitulada *readymade assisté*. A obra, muito simples, consiste num novelo cilíndrico comum de barbante, que Duchamp fechou em cima e embaixo com duas placas de latão preto aparafusadas. “O novelo está, então, emparedado entre duas placas de metal e fechado por parafusos”. No entanto, o que torna a obra extraordinária – e o que lhe rendeu o subtítulo *assisté* – é que, antes de vedar as extremidades do novelo, Duchamp pediu a um amigo que pusesse ali dentro alguma coisa, com a condição de jamais revelar, nem mesmo a Duchamp, do que se tratava.

Por isso, chamou de *ruído secreto* – e é ilustrativo da diferença entre Ser e Haver: quando se balança a peça, percebe-se que há algo, mas não se sabe o que é. Lá dentro, há algo. O que é? Quando vamos para o verbo Ser, nada temos a dizer sobre o impacto com esse barulhinho. Temos lá dentro um trocinho que balança, faz barulho e dói – mas não sabemos o que é. Como não sabemos o que é, fazemos deste Haver a causa de um delírio infinito, que é a história de toda a produção da humanidade, de toda a nossa fixação, desde a mitologia mais grosseira de uma tribo primitiva à mais refinada teoria da física quântica.<sup>516</sup>

Haver se diz aqui em duplo sentido:

Digo que Haver é uma experiência, e nada tem a ver com Ser. Ao mesmo tempo, digo “o Haver”, como se fosse tudo que há. É preciso conceber com clareza estas duas posições. Primeiramente, há a experiência de Eu haver, a experiência de haver sem discurso. Se começar a falar sobre essa experiência bruta, já entrei na ordem do Ser. Segundo, diante do que comparece, a presença que costumo chamar de Eu, há também a experiência de haver coisas. Como é uma experiência dura e não sei dizer a respeito desse Haver, começo a proliferar na ordem do Ser. Há, pois, as duas conotações: (a) Haver enquanto experiência bruta, de que estou aqui, de que estou sozinho, não entendo e não sei por que – experiência esta que vai obrigar os desenvolvimentos do que chamo de Ser –; e (b) a experiência também, junto com essa, de que há coisas. Não vou falar em “mundo”, pois este é da ordem do Ser.<sup>517</sup>

Portanto, por um lado (a), Haver é experiência bruta de “ser-estar-aí”, magistralmente traduzida por Nelma Medeiros na seguinte passagem:

a experiência de Haver é não-tética, pois não provém de uma decisão ou posição de si. Parafraçando Samuel Beckett, em *Fim de Partida*: “Você há; não há cura para isso”. Somos acometidos de mal-estar, sendo dado o saber absoluto de solidão, do derrisório e desamparo sem alibi, trauma cru e obsceno

516 MAGNO, M.D., *Razão de um percurso*, p. 165

517 MAGNO, M.D., *Amazonas*, p. 108

de Haver, saber Único, de cada Um, que faz mover o mundo, no sentido de cada Um se virar para conviver e entender (tarefa impossível) sua condenação. Somos transeuntes carregados pelo mal-estar, que é fato, e, enquanto tal, alheio às vontades que lhe são favoráveis ou lhe fazem resistência.<sup>518</sup>

Por outro lado, há o Haver como o simples haver do que há, antes ainda que se tenha decidido sobre o que *é* ou como *é* isto que efetivamente *há*. Se o Haver é essencialmente material ou espiritual; se é objetivamente dado ou subjetivamente construído; se é verdadeiro ou aparente; se é bom ou mau; tudo isso já está inserido no campo da proliferação discursiva do Ser e, enquanto tal, é infinitamente discutível e discursável, mas não altera o dado bruto do “choque” “sem rosto”<sup>519</sup> do Haver. Quanto a este segundo sentido, acompanhamos a descrição de Aristides Alonso:

o Haver (forma substantivada) é concebido, em sentido cosmológico, como conjunto aberto do que HÁ – o que se chama universo ou multiverso, por exemplo –, em qualquer forma e disponibilidade com que se apresente. O que quer que haja, materialmente dado ou ficcionalmente construído, real ou virtual, manifesto ou latente, faz parte do Haver e suas possibilidades de mutações. Nele não há “fora”, o que quer que haja lhe pertence e isso que há se constitui como Um, único e singular. Mas esse Haver não é estático ou imóvel. Suas conformações estão em permanente agonística e metamorfose, pois o Haver é “movimento desejanse puro: tudo o que deseja é não-Haver” (Magno, *Arte e fato*, v. 1, p. 89).<sup>520</sup>

Estes dois níveis de descrição do Haver, isto é, por um lado, enquanto experiência bruta de cada um e, por outro lado, como “tudo que há”, totalidade aberta que não se confunde com o “mundo” e é “muito maior que o universo”<sup>521</sup>, enunciam os dois níveis de atuação da Pulsão. A Pulsão, numa primeira acepção, é movimento desejanse do Haver – o Haver como um todo, por inteiro – que requisita imperativamente seu avesso, seu Outro, sua perfeita simetria, ou seja, não-Haver. A esta primeira acepção corresponde a hipótese cosmológica que, em consonância com as teorias da Física contemporânea, compreende o universo – nos termos da Física – ou o Haver – nos termos da Nova Psicanálise – como alternância de ciclos dinâmicos de expansão e contração<sup>522</sup>. Nosso *Big Bang* seria apenas um dos momentos de transição entre o fim de um movimento de contração e princípio de

518 MEDEIROS, N., *O primado heurístico da noção de formação*, pp. 2-3

519 MAGNO, M.D., *Razão de um percurso*, p. 164

520 ALONSO, A., *Aspectos do verbo Haver*, p. 13

521 MAGNO, M.D., *Razão de um percurso*, p. 165

522 Teoria cosmológica conhecida como Big Bounce ou Bang, Bang, Bang.

um novo momento de expansão. Como não-Haver não há, nem a expansão atinge a morte térmica, nem a contração chega ao ponto de fazer o Haver desaparecer de uma vez por todas. Fundado numa impossibilidade que o torna desde o princípio fadado ao fracasso, o movimento do Haver retorna e se repete indefinidamente.

Na cosmologia pulsional de Magno, a lei – ou Alei – do Haver é “Haver desejo de não-Haver”:

Alei é: Haver desejo de não-Haver. Ora, como o não-Haver não há, o movimento do Haver, mesmo do ponto de vista cosmológico – e posso delirar assim, pois existem teorias cosmológicas atuais que me servem de apoio – é no sentido de não-Haver. Então, como o não-Haver não há, não tem jeito, o Haver quebra a cara e volta para o mesmo lugar onde estava. Volta, continuando a desejar o não-Haver, que não há, onde ele quebra a cara, volta e continua tentando esse Impossível que não há, e assim por diante.<sup>523</sup>

Um segundo âmbito de atuação pulsional emerge quando esse movimento desejante do todo se replica por dentro do próprio Haver, dando origem a uma espécie portadora da mesma competência de avessamento radical que comparece no Haver. À espécie portadora da competência de avessamento que, em última instância, requisita um avessamento absoluto na experiência Impossível de não-Haver, Magno chama *Idioformação*. O único caso dessa espécie que nos é conhecido, é o humano. No entanto, Magno faz questão de esclarecer que aquilo que nos qualifica enquanto espécie não é sermos “humanos”, pois qualquer definição de “humano” já é sintomática, isto é, submetida a um sistema sintomático de determinada cultura. O que nos caracteriza enquanto espécie é justamente essa disponibilidade, ou melhor, o fato de sermos acometidos por essa disponibilidade de avessamento e reviramento do que quer que se nos apresente.

A Lei, Alei como chamo, “Haver desejo de não-Haver” é supostamente para todo o Haver, mas não para as formações do Haver. Adoto a suposição de certa cosmologia contemporânea de que, no movimento suposto de entropia, a coisa vai chegar ao momento em que a resultante do Big Bang acabará em Big Crunch. Então, o Haver por inteiro, de algum modo, é catóptrico e, de algum modo, funciona dentro da Lei de última instância. Este não é o caso das formações do Haver. As *IdioFormações* são a única formação do Haver que herdou esse movimento.<sup>524</sup>

Herança a um só tempo bendita e maldita, que nos abençoou com a condenação – e nos condenou à bênção – do *Revirão*, isto é, a competência, o desejo e a com-

<sup>523</sup> *Ibidem*, p. 166

<sup>524</sup> MAGNO, M.D., *Conceitos da Nova Psicanálise: Precisoões*, p. 11

pulsão de contrariar – de querer e fantasiar o contrário – de todo e qualquer dado que se nos apresente.

Como já adiantamos no parágrafo anterior, Magno nomeia a estrutura mínima da mente humana – único caso conhecido de Idioformação – como *Revirão*. A estrutura da mente em Revirão significa que “para o que quer que lhe seja colocado, o contrário também é pensável, ou também é exigível”<sup>525</sup>. Segundo esta lógica, nossa mente – replicando a estrutura do Haver como um todo – “é estruturada como um espelho” e não simplesmente no sentido reflexivo. A mente é como um “espelho radical que vira *tudo* pelo avesso”<sup>526</sup>. É como em *La réproduction interdit* de Magritte: um espelho capaz de um avessamento mais radical do que o esperado. O Revirão é a origem de toda a nossa produção tecnológica: a luz elétrica “avessa” a escuridão da noite, o ar-condicionado “avessa” o verão carioca<sup>527</sup>. Em última instância, a lógica “catóptrica”<sup>528</sup> do Revirão, requisita o avessamento do Haver por inteiro em seu contrário impossível, não-Haver. As idioformações, porque portadoras do Revirão, estão condenadas a padecer do desejo impossível de não-Haver, mas dispõem também de uma quase infinita gama de recursos e possibilidades de articulação, superação de limitações e gozo.

### 5.3 Uno, binário, ternário. A unificação do Haver e a lógica do terceiro excluído

Para ilustrar a lógica do Revirão – que é lógica do Haver como um todo e das Idioformações –, Magno utiliza uma figura da geometria não-euclidiana já bem conhecida dos lacanianos: a banda de Moebius. Ela resulta do corte e torção de um cilindro euclidiano, formando uma figura que a lógica ocidental é impossível de conceber: uma figura que aparenta ter duas faces incomunicáveis – opostas, excludentes – mas, na verdade tem apenas uma face. Para uma compreensão visual da imagem, basta recorrermos à *Moebius strip I*, de Escher. As formigas nesta obra,

525 MAGNO, M.D., *A psicanálise*, NovaMente, p. 26

526 MAGNO, M.D., *Razão de um percurso*, p. 169

527 Exemplos repetidamente utilizados por Magno.

528 Do grego *Katoptron*, espelho.

embora passem a nítida impressão de estarem andando em lados opostos, na verdade estão todas do mesmo lado, do único lado que compõe a banda. “Tudo é Um só neste objeto: uma face, uma margem, uma borda”<sup>529</sup>.

Se pensarmos num cilindro euclidiano, ele terá dois lados opostos – um lado de fora e um lado de dentro – incomunicáveis, portanto, excludentes, ou seja, em compatibilidade com a lógica ocidental cujo princípio básico é o princípio de identidade ( $A=A$ , logo  $A \text{ dif. } B$ ). Se pintarmos cada um dos lados do cilindro de uma cor, teremos o lado de dentro na cor  $x$  e o lado de fora na cor  $y$ , sem qualquer mistura ou passagem entre si. Mais uma vez, em consonância com a lógica habitual do ocidente, que opera com conjuntos, fronteiras e afirmação de identidades “em si” e “por si” mesmas, supostamente opostas a tudo o que lhes é outro. Agora, se cortamos verticalmente uma das bordas deste cilindro e torcemos uma das pontas, o transformamos numa banda de Moebius. É então que vemos surgir diante de nós uma outra lógica. Agora, ao invés de dois lados opostos, temos apenas uma face, o que nossos olhos incrédulos podem comprovar com um deslizar de dedos pela margem da figura – com um deslizar de dedos poderemos percorrer os supostos dois lados da figura, sem realmente trocar de lado. Outro fato interessante é que os pontos na banda de Moebius não são orientáveis. Isso quer dizer que é impossível determinar se os dedos estarão deslizando para o lado direito ou para o lado esquerdo, porque, podemos começar na suposição de que estamos indo para o lado direito, mas ele retorna ao mesmo ponto, sem interrupção do movimento, indo para o lado esquerdo. Agora as cores  $x$  e  $y$ , com as quais havíamos pintado o cilindro, permanecem, em certos pontos, dando a impressão de estarem em lados opostos, mas se percorrermos a figura com atenção, veremos que em algum ponto elas se misturam, se confundem e se transformam uma na outra.

Esta é a lógica do Revirão. “A estrutura de última instância do nosso psiquismo é a de uma contrabanda [banda de Moebius]”<sup>530</sup>. Aqui, ao invés de partirmos sempre de pares identitários opostos separados por fronteiras rígidas, temos algo que aparenta ter dois lados, algo que em diversos pontos chega mesmo a funcionar como se tivesse dois lados, mas que na verdade está no mesmo lado, no único lado que há. Ademais, segundo esta lógica, temos não apenas um  $x$  e um  $y$ , um  $A$  e um  $B$ , um  $(+)$  e um  $(-)$ , que bastam para a constituição do princípio de

529 MAGNO, M.D., *A psicanálise, NovaMente*, p. 61

530 MAGNO, M.D., *A psicanálise, NovaMente*, p. 66

identidade. Além de x e y, A e B, (+) e (-), há um terceiro elemento a considerar: um ponto de passagem, um ponto neutro, um ponto no qual as dualidades se indiferenciam e se tornam indiscerníveis. Este ponto, não podemos situá-lo nem de um lado, nem do outro.

Marco um ponto e posso dizer que a primeira passagem do percurso é (+), a segunda inverte (-). O terceiro não é nem (+) nem (-). É o lugar onde revirei que chamo de Neutro. É o ponto não-orientável dos matemáticos que chamo de Ponto Bífido<sup>531</sup>.

Se esse terceiro ponto, de neutralidade e indiferenciação, resta na maioria das vezes “excluído” da racionalidade tradicional e da lida cotidiana com o mundo, é porque somos submetidos a recalques de diversas ordens que, ocultando o neutro, obstruem a passagem para o outro lado e instalam interdições. Estamos submetidos a recalques de ordem primária (advindos de nossa constituição fisiológica). O desejo de voar ou de estar em dois lugares ao mesmo tempo é de saída recalcado por nossa constituição primária (fisiológica). No entanto, como nossa espécie se caracteriza pela emergência no *primário* de uma competência *originária* de reviramento que replica o modo de operação do Haver, produz-se a partir de nosso psiquismo revirante um registro *secundário* (simbólico, linguagem, cultura, técnica), mediante o qual nos tornamos capazes de intervir no primário, superar recalques e satisfazer desejos de avessamento. Para nos mantermos em nossos exemplos, mediante uma série de tecnologias, construímos aparelhos que nos permitem voar, meios de comunicação que nos permitem estar em dois lugares ao mesmo tempo. No entanto, o registro secundário produz aparelhos simbólicos, linguísticos, sociais, culturais, políticos, religiosos, que também nos impõem recalques e limitações não menos rígidos que os da ordem primária. Crescemos no interior de um sistema de leis, normas, proibições, doutrinas morais, religiosas, políticas, sociais, familiares que recalcam o ponto neutro e cristalizam uma identidade fechada, exclusiva, que tende a tratar o diferente como seu oposto. Como diz a famosa frase de Einstein, “é mais fácil desintegrar um átomo do que um preconceito”.

Para a Nova Psicanálise, as dualidades e oposições, embora compareçam na realidade como formações mais ou menos rígidas que de maneira alguma podem ser desconsideradas, não constituem realidades essenciais dadas em si mesmas, pois

531 *Ibidem*, p. 68

são fruto de operações de recalque e fechamento. Em última instância, o Real, o Haver, é um, e esta unidade é neutra e indiferenciante. A lógica do Revirão, portanto, transcende a lógica binária e instaura uma lógica *ternária*, por considerar, para além ou aquém das dualidades opositivas, um ponto terceiro, neutro, indiferenciante, que não está nem de um lado nem de outro. E é esta dimensão terceira que, como Real e originária, tem a ascendência lógica e hierárquica sobre as demais. Com a lógica do Revirão, segundo o modelo topológico da banda de *Moebius*, temos

uma potente metáfora para mostrar que o psiquismo funciona espontaneamente na disponibilidade para transitar entre opostos, cruzar informações, virar ao avesso qualquer dado de realidade, pois sua propriedade fundamental é a bifididade. Ora, tal capacidade do psiquismo de estar disponível para um lado ou outro é solicitada, marcada e recalçada pela realidade binária do mundo macrofísico, com o qual a mente opera. Para acompanhar os processos inconscientes é preciso, portanto, saltar fora da opositividade binária e se referir a uma lógica de *terceiro lugar*: a bifididade antecede logicamente a partição de opostos, que, por sua vez, se nos impõem por recalque.<sup>532</sup>

Não se trata aqui do prazer acadêmico de construir uma nova lógica, mas de pensar um modelo psíquico que dê conta da infinita complexidade das experiências humanas, as quais insistem em não caber nos dualismos – bem x mal; racional x irracional; positivo x negativo – preestabelecidos pela tradição cultural ocidental. Lembremos que o próprio Freud constrói sua teoria procurando dar conta de experiências humanas reais historicamente marginalizadas pelo racionalismo e pelo cientificismo dos séculos XVII e XVIII como inferiores e indignas de atenção, porque mais obviamente desviantes dos padrões dualistas predeterminados: o sonho e a “loucura”. Desde o princípio, Freud descobre nesses registros “estranhos”, mecanismos psíquicos nada marginais, mas onipresentes na vida humana, funcionando a pleno vapor nos “chistes”, nos “atos falhos”, na fala, nos gestos e, no limite, em todo e qualquer comportamento humano, por mais “normal” que a cultura vigente o considere.

Magno cita o Freud da *Interpretação dos sonhos*, para nos lembrar que, em psicanálise, teoria e clínica andam juntas:

“O modo como os sonhos tratam a categoria dos contrários e dos contraditórios é fortemente notável [highly remarkable]”. Vejam que não diz que é apenas notável, e sim que é altamente notável. “Parece não existir não no que diz respeito aos sonhos. Eles mostram uma preferência particular pela combinação dos contrários em uma unidade ou por representá-los como uma única e mesma coisa”. Não se dá atenção a essas coisinhas de passagem. Pode

532 MEDEIROS, N., *Razão de um percurso*, p. 97

parecer que ele está falando de umas esquisitices do sonho, mas há tempo acho que são fundamentais – se não, não teria dito o que digo. “Os sonhos, além disso, se sentem livres para representar qualquer elemento pelo desejo contrário a ele. Sendo assim, não há modo de decidir à primeira vista quando qualquer elemento que admite um contrário é representado no pensamento do sonho como positivo ou como negativo”.<sup>533</sup>

E prossegue citando um texto pouco conhecido de Freud, chamado *Um tipo especial de escolha de objeto feita por homens*, de 1910, no qual já se deixa entrever a lógica do Revirão: “o que, no consciente, se encontra clivado (split) num par de opostos frequentemente ocorre no inconsciente como uma unidade”<sup>534</sup>. Isso porque, já nos termos de Magno, a operação do recalque é a responsável pela imposição de uma dualidade opositiva, a qual, portanto, se dá somente *a posteriori*, barrando um psiquismo originariamente uno, neutro e indiferente.

Magno traz ainda uma metáfora bastante precisa de Eduardo Viveiros de Castro para ilustrar essa lógica do “terceiro lugar”. Em seu *Perspectivismo e Multinaturalismo na América Indígena*<sup>535</sup>, tratando da diferença entre natureza e cultura,

diz que há que pensar que, assim como o compasso para fazer uma curva precisa das duas pernas, deve ter um lugar terceiro desde onde isso possa ser pensado em conjunto. Sua metáfora é de que o compasso “deve ter uma de suas pernas firmes, para que a outra possa girar-lhe à volta”, mas em cima é um só: “...não devemos esquecer em primeiro lugar que, se as pontas do compasso estão separadas, as pernas se articulam no vértice: a distinção entre natureza e cultura gira em torno de um ponto onde ela ainda não existe”.<sup>536</sup>

Mais uma vez insisto: formular uma lógica capaz de pensar para além ou aquém dos dualismos metafísicos ocidentais não se resume a um prazer acadêmico, lúdico ou iconoclástico. A intenção é justamente pensar a existência em sua rica variedade de formas e expressões, com suas complexidades e ambivalências que não se deixam reduzir a oposições do tipo espírito x matéria; natureza x cultura; bom x mau; verdade x erro/fantasia; e, portanto, não se deixam enquadrar na moldura da racionalidade tradicional. É claro que, aqueles que arriscam esse salto, trazendo para o cerne do seu pensar “terceiros” historicamente “excluídos” como as dimensões da pulsão e da fantasia, são prontamente marginalizados – ainda quando ganham toda uma seção específica nos manuais de Filosofia – sob a alcunha

533 MAGNO, M.D., *Clownagens*, p. 86

534 FREUD, S., ap. MAGNO, M.D., *Clownagens*, p. 87

535 VIVEIROS DE CASTRO, E., *Perspectivismo e multinaturalismo na América Indígena*

536 MAGNO, M.D., *Clownagens*, p. 93

de “irracionalismo”. Mas “A Razão” com A maiúsculo, A Razão à qual a tradição ocidental muito confortavelmente atribui universalidade “não só não existe como é ela mesma um impedimento grave à ousadia da criação e costuma-se brandi-la contra o risco da irracionalidade, que ameaça invadir seu caminho *ortopédico* na busca de correção e normalidade”<sup>537</sup>.

#### 5.4 A homogeneidade do Haver com'Um

*“todas as coisas são diferenciações de uma única coisa e são a mesma coisa. E isto é evidente. Porque se as coisas que são agora neste mundo – terra, água, ar e fogo e as outras coisas que se manifestam nesse mundo –, se alguma destas coisas fosse diferente de qualquer outra, diferente em sua natureza própria, e se não permanecesse a mesma coisa em suas muitas mudanças e diferenciações, então não poderiam as coisas, de nenhuma maneira, misturar-se umas às outras, nem fazer bem ou mal umas às outras, nem a planta poderia brotar da terra, nem um animal ou qualquer outra coisa vir à existência, se todas as coisas não fossem compostas de modo a serem as mesmas. Todas as coisas nascem, através de diferenciações, de uma mesma coisa, ora em uma forma, ora em outra, retornando sempre à mesma coisa.”*

Diógenes de Apolônia, V a. C.

Magno afirma repetidamente que o Haver é único e homogêneo. “O Haver, o que quer que haja, em sua plenitude, é homogêneo”<sup>538</sup>.

O Haver, em todas as suas manifestações, inclusive na fractalidade, é um só e homogêneo. Se procurarmos, veremos que, lá no fundo, tem algo neutro. É como se o Haver fosse a célula-tronco de tudo que acontece. Portanto, todas as outras células têm a mesma composição.<sup>539</sup>

Sempre metaforicamente, compara o Haver à substância espinosista, ao *Chi* dos chineses, como indeterminação neutra e indiferente que constitui todas as coisas, como mesmidade originária que permanece em meio às diferenças.

Em geral, essa caracterização do Haver como uno e homogêneo é acompanhada de uma afirmação que a qualifica como “aposta”, “suposição”, “conjectura” já que “não se sabe por que” o Haver constituiria, afinal, uma unidade

537 MEDEIROS, N., *Razão de um percurso*, p. 16

538 MAGNO, M.D., *Razão de um percurso*, p. 197

539 MAGNO, M.D., *Amazonas*, p. 135

neutra, indiferenciante e homogênea. No entanto, acreditamos que, segundo certos aspectos da Nova Psicanálise, há razões lógicas bastante convincentes para compreendermos o porquê desta “aposta”, “suposição” e “conjectura”.

Em primeiro lugar, segundo a concepção mais elementar do pensamento de Magno, o Haver há e, por consequência, logicamente, o não-Haver não há. Esta formulação aparentemente tão óbvia que ganha ares de banalidade, na verdade traz consigo um difícilíssimo aprendizado. Se considerarmos o Haver como totalidade do que Há, sem com isso constituir um substrato material, espiritual ou de qualquer ordem, temos de conceder o seguinte: o que quer que compareça, de qualquer forma possível, o que quer que seja concebível, pensável, conjecturável, imaginável, ainda que em sonho ou fantasia, de qualquer maneira possível, Há. Ou seja, o que quer que compareça, sob qualquer combinação possível de circunstâncias, comparece já necessariamente no mesmo Haver que todo o resto. Se, apenas por um exercício de imaginação, conjecturássemos a possibilidade de existirem dois ou mais “Haveres”, estaríamos formulando uma hipótese impossível, pois para “além” de Haver, resta não-Haver, que simplesmente não Há. Portanto, Haver é UM, o mesmo.

Esta seria, para falar em termos clássicos, a prova *a priori* da unidade do Haver. Mas, há uma prova *a posteriori*, quando partimos das multiplicidades e diferenças que constituem a realidade. Multiplicidades e diferenças que muitas vezes parecem inconciliáveis. Multiplicidades e diferenças que, apesar de tudo, estabelecem relações, interagem, se comunicam, se articulam. Ainda que seja no enfrentamento, na guerra declarada, na perseguição, na rejeição, no domínio. Entes que nada tenham em comum não podem estabelecer qualquer tipo de relação entre si, não podem sequer considerar negativamente um ao outro, pois isso já supõe uma possibilidade de relação. As diferenças interagem, se entrecruzam e entrecortam, se atravessam, se transformam mutuamente. Se não fosse assim, teríamos um mundo de átomos absolutamente diferentes, autoidênticos, inacessíveis uns aos outros e inabaláveis uns pelos outros. Se há algum tipo de relação entre os entes existentes, temos de supor que há algo em comum entre eles. “É por interseção. Tem que haver, nem que seja na franja, alguma nota comum, como se diz em música”<sup>540</sup>.

Quando olhamos o sistema fechado, dizemos que não há nota comum, que as formações são estranhas uma à outra, mas há nota comum sempre (...). A dificuldade é encontrá-la. Chamo assim porque acho bonito quando, na música,

passa-se de uma tonalidade a outra mediante a nota comum que pertence aos dois tons e se troca de tonalidade.<sup>541</sup>

Ora, se é possível intervir com remédios químicos no psiquismo, se uma simples conversa é capaz de aplacar um sintoma fisiológico como uma dor no peito ou uma dor de cabeça, é porque há passagem entre os registros físico e mental, se há passagem é porque em algum ponto sua diferença se neutraliza e eles se tornam indiferentes e indiscerníveis e se em algum ponto eles são indiferentes e indiscerníveis, isso quer dizer que eles não são dados a priori como sistemas identitários fechados e opostos entre si. “Se temos duas formações totalmente diferentes e lá na franja há uma nota comum, ali há indiferença entre as formações”<sup>542</sup>. E, seguindo a lógica do Revirão, se no limite não está uma fronteira fixa, dada em si mesma como absolutamente intransponível, mas um “entre” indiferenciante que neutraliza as oposições, é porque as dualidades opositivas não são realidades *a priori*, dadas, em-si. As diferenciações são fruto de recalques e fechamentos, o que não faz delas simples ilusões, mas construções. Construções são bastante reais, não nos enganemos quanto a isso, mas diferentemente de algo que se acredita dado *a priori* enquanto tal, construções são desconstrutíveis. E esse é o ganho em desnaturalizar e dessacralizar instâncias supostamente puras, dadas a priori em si e por si mesmas.

Para compreendermos o Haver com suas realidades múltiplas e diferentes e sua mesmidade Real, será preciso compreendermos a teoria das formações. Para não tomar os entes como identidades fechadas, dadas em si e por si mesmas – e, portanto, radicalmente diferentes de todo “outro” –, Magno utiliza o conceito generalizante de “formação”. Formação é o conceito genérico para designar tudo que há – toda e qualquer configuração física ou mental, natural ou cultural, real ou fictícia, antes ainda de se compartimentalizar via recalque, em um desses polos identitários sintomáticos, é simplesmente “formação”. É a mesma estratégia que Nietzsche já havia concebido ao utilizar o conceito de força de um modo tão geral que todo e qualquer ente – de qualquer ordem – é descrito em termos de “força”. Esta é uma estratégia para pensar a mesmidade das coisas na unidade do todo, sem ao mesmo tempo desconsiderar suas diferenciações, uma vez que, apesar de tudo

541 *Ibidem*, p. 120

542 *Ibidem*, p. 122

comparecer como configurações de forças – ou de formações – essas configurações (de forças ou de formações) tendem a impor seu poder sobre todas as demais.

A Nova Psicanálise insiste, repete à exaustão, que *o que quer que haja comparece como formação*. (...) Por formação entende-se toda e qualquer forma, ordenação, articulação ou estrutura que há, das partículas e anti-partículas a uma ordenação simbólica (humana) qualquer, do código genético e dos ecossistemas vivos a todo tipo de técnica, língua, conhecimento ou arte. Ou ainda, toda e qualquer forma comparecente como matéria, vida ou artefato, para usar os termos das teorias da complexidade e da auto-organização<sup>543</sup>

Mas, como pode emergir a diferença no seio do Mesmo? Na hipótese de Magno, A Quebra de Simetria (ou Recalque Originário) resultante da impossibilidade de não-Haver – pulsionalmente requisitado pelo Haver – reverbera internamente produzindo estilhaços, de-formações, diferenças, ou, numa palavra, formações.

É como se ela [a Quebra de Simetria] estilhaçasse o Haver e ele começasse a repeti-la em seu interior e, portanto, começam a aparecer as diferenças, a enorme quantidade de *formações*. E isso, depois, implodindo, outra vez, vai tentar ir pra seu lugar de não-Haver, de desejar não-Haver, não conseguir, espatifar-se, retornar, etc., etc., e assim desde sempre e para sempre. (...)

Assim sendo, o que quer que haja, de qualquer índole, de qualquer nível, de qualquer porte, é *uma formação do Haver*. Isto é bom porque *generaliza* nossa nomenclatura. O que quer que compareça é uma formação do Haver, dos mais diversos tipos: psíquica, material, de fato. Tudo pertence ao Haver, nada há fora dele. O interessante é que, na concepção desta psicanálise, qualquer formação, pelo simples fato de ser uma formação e portanto, ter limites e ser diferente de outras formações – se estrutura e se organiza como o que chamamos de sintoma. Isto porque é limitada, tem resistência e é mais ou menos paralisada (...).<sup>544</sup>

As formações, assim como as “forças” de Nietzsche, não constituem dados “em si”, como átomos dados enquanto tal, mas estão sempre já configuradas como uma “rede” ou “maranha” autopoietica de formações.

Consideramos também qualquer formação do Haver, de qualquer tipo, como: uma articulação de outras formações, formações de formações de formações... Até chegar onde a homogeneidade se encontra: onde, em última instância, tudo é a mesma coisa, tudo é O Mesmo.<sup>545</sup>

Por já comparecerem no mesmo Haver, todas as formações, por mais fechadas e diferentes que sejam, devem ter alguma “nota comum” entre si, que é justamente o que permite que se articulem em rede, uma mesma rede articulatória de formações

543 MEDEIROS, N., *O primado heurístico da noção de formação*, p. 4

544 MAGNO, M.D., *Razão de um percurso*, p. 198

545 *Ibidem*, p. 198

radicalmente diferentes, singulares, mas que, no entanto, partilham a mesma “nota comum” do Haver.

Articuladas em rede, as formações se dão como “polos” compostos por um “foco” – uma recrudescência sintomática que se apresenta em primeiro plano – e uma “franja”, isto é, uma miríade de articulações que a compõem, mas que, obscurecidas pelo “foco”, mal se deixam perceber e, no limite, se perdem no infinito. Para dar um exemplo muito próximo de cada um de nós: cada vez que propomos nos apresentar, dizer quem somos, dizer o que é esse polo que chamamos de “Eu”, nos concentramos nos “focos”: um nome, uma profissão, algumas relações de parentesco etc. Dependendo do contexto, um ou outro desses focos saltará ao primeiro plano. No entanto, cada um desses focos é constituído por uma infinidade de circunstâncias que são simplesmente deixadas de fora da nossa apresentação, mas que são efetivamente atuantes na composição daquilo que chamamos nosso “Eu”. Se fizermos o exercício de ir decompondo estes focos, de ir acompanhando suas articulações constitutivas, chegamos em regiões nas quais eles se diluem em pontos de indiferenciação e nos deparamos com vastas áreas desconhecidas, obscuras, impenetráveis e que, não obstante, fazem parte da rede de articulações que compõem a configuração que chamamos “Eu”.

Quando tratamos de Foco e Franja em qualquer situação, em qualquer concepção de Formações, é preciso – quanto a termos dito que o campo é homogêneo e que o Haver, em sua instância de neutralidade, é constituído do Mesmo – lembrar sempre que há o foco, a franja enorme do foco em cada polo e também o Fundo. Quando há polo e há franja, estamos no regime das Formações do Haver, portanto no lugar em que as diferenças comparecem, mas o fundo comum, se quiserem um termo ruim, a substância comum de tudo isso é o Neutro, o Nada, como chamei no Esquema Delta, em 1986. Tudo é feito de Nada, o que pode parecer inócuo, mas é muito importante, pois a concepção é monista, pensa-se a homogeneidade do campo e que as coisas passam de uma situação para outra. Não há dualidade alguma entre espírito e matéria: é a mesma coisa sempre, comparecendo como formações diferentes. O surgimento das diferenças e a força de coesão, portanto, de resistência das formações, depois que se coalescem faz pensar que a diferença é radical e que há uma fronteira intransponível entre elas. A lida com as diferenças nos faz imaginar que a diferença seja irreduzível e até incorruptível, mas não é.<sup>546</sup>

Em outros termos: existe, em última instância, uma diferença absoluta entre Haver e não-Haver. Diferença absoluta que funda a absoluta mesmidade do Haver – e de tudo o que há – mas que funda também todas as diferenciações locais e modais – estas, sempre relativas.

## 5.5 Imanência e transcendência

Heidegger afirma repetidamente que “a questão fundamental da metafísica”, tal como já havia aparecido em Leibniz, é “Por que há o ser e não antes o nada?”. Assim enunciada, esta pergunta, que não visa nenhum ente particular, desvela o ente em sua totalidade e o põe em questão. Põe “em questão” porque faz a totalidade do ente oscilar perigosamente entre ser e nada, presença e ausência, mas também porque exige do ente na totalidade uma fundamentação, isto é, questiona a totalidade do ente em sua verdade, em seu ser. Ao pôr-se diante do ente em sua totalidade, a questão enuncia um gesto de pensamento que transcende o ente, põe-se para além – *metá* – do ente na totalidade.

Colocar-se em condições de sustentar a insistência na questão fundamental, impõe que se arrisque o “salto”, a suspensão no “sem-fundo” que põe em questão o próprio ser daquele que questiona – o homem. No cuidado com a palavra poética e a palavra pensante que essa experiência originária suscita, o homem guarda a verdade do Ser. A verdade do Ser é a revelação do ente em seu sentido próprio. Ser se dá como misteriosa doação de sentido, que o homem, essencialmente constituído pela linguagem, está em condições de compreender, acolher, guardar. A linguagem, de certa forma, “reúne” Ser, homem e ente, num jogo recíproco de doação, compreensão e aparição. A linguagem é a “casa do Ser”, morada compartilhada de Ser e homem, o habitante originário da linguagem.

“A linguagem é a casa do ser”: ao ser outorga vinda e presença, ao homem outorga demora e existência. Porque o ser não se pode manifestar, não pode vir e advir, quer dizer “ter lugar” no sentido próprio do termo, senão nesta casa que lhe é concedida pela linguagem: o ser não tem outra “morada” senão a palavra. E o homem, por seu lado, não pode demorar-se noutra lugar. Como sabia Hölderlin, o homem só “é” na medida em que habita, e só habita “poeticamente”, a saber: na palavra. Na casa da linguagem, homem e ser encontram a sua morada.

Mas poucos homens sabem habitar, porque poucos conservam a memória do ser; e poucos conservam a memória do ser, porque muitos perdem o cuidado com a linguagem. Assim a casa vê-se desertada pelos seus guardiões. Os únicos dentre os homens, que realizam propriamente o que está destinado ao homem, são os que se consagram à tarefa de velar pela linguagem, quer dizer de velar para que a casa da linguagem se conserve o abrigo do ser. São os poetas e os pensadores.<sup>547</sup>

547 ZARADER, M., *Heidegger e as palavras da origem*, p. 275

Há em Heidegger uma pureza da linguagem. A linguagem “mostra”, a linguagem “revela”, a linguagem “guarda”, ou, na mais famosa das fórmulas de Heidegger acerca do tema, a linguagem “fala”. “É na palavra, é na linguagem que as coisas chegam a ser e são”<sup>548</sup>. Caso não “entendamos sempre o que 'ser' significa”, o que ocorreria?

*Já não haveria simplesmente linguagem alguma. O ente já não se manifestaria, como tal, em palavras. Já não haveria nem quem nem o que se pudesse falar e dizer. Pois dizer e evocar o ente, como tal, inclui em si compreender de antemão o ente, como ente, i.é o seu ser. Suposto que simplesmente não compreendêssemos o Ser, suposto que a palavra, “ser”, não tivesse nem mesmo aquela significação flutuante, então já não haveria nenhuma palavra. Nós mesmos nunca poderíamos ser *aqueles que falam*. Já não poderíamos ser aquilo que somos. Pois ser homem significa ser um ente que fala. O homem só pode ser aquele, que fala “sim” e “não”, por ser no fundo de sua Essencialização, um falante, o falante. É essa a sua grandeza e, ao mesmo tempo, a sua miséria. É o que o distingue da pedra, do vegetal, do animal, mas também dos deuses. Ainda que tivéssemos mil olhos e mil ouvidos, mil mãos e mil outros sentidos e órgãos, se, porém, a nossa Essencialização não consistisse no poder da linguagem, permanecer-nos-ia fechado e vendado todo o ente: o ente, que nós mesmos somos, não menos do que o ente, que nós mesmos não somos.*<sup>549</sup>

Em Schopenhauer, Nietzsche e na psicanálise, provavelmente pelo deslocamento que operam, relegando o *logos* a uma posição secundária em relação à dimensão pulsional, a linguagem não traz consigo nenhuma inocência, nenhuma pureza, nenhuma transparência. A linguagem não apenas “mostra”, não apenas “revela”, não apenas “fala”, mas, pulsionalmente determinada, carrega consigo as marcas do movimento desejante, com seus recalques, desvios, vicissitudes, sintomatizações, traumas. A linguagem – como tudo o mais – é expressão da inescapável e impetuosa violência pulsional.

Nesse sentido, a questão fundamental da metafísica não apenas “revela” o ente na totalidade, nem apenas suspende o homem no abismo da diferença ontológica entre a retração do que doa sentido e a aparição do revelado. A questão “Por que há o ser e não antes o nada?” encarna o movimento transcendental da pulsão que, havendo, deseja não-Haver.

Há uma pergunta que os filósofos repetem angustiadamente há tempo: por que há o Ser, e não antes o não-Ser? Ou melhor, por que há, e não antes não há? Para dizer do meu modo: **por que há o Haver e não há o não-Haver?** Considero, por um lado, esta uma pergunta cretina à medida que o inquiridor não reconhece que o não-Haver efetivamente – isto é, primariamente – não há,

548 HEIDEGGER, *Introdução à metafísica*, p. 44

549 *Ibidem*, p. 109

como o nome está dizendo. O nome é **não-Haver**, logo não há. O nome, este, há. Por outro lado, é uma pergunta fundamental, justamente porque não é uma pergunta, e sim uma denegação, como se diz em psicanálise. Se ele está angustiado se perguntando é porque já viu que não há. Se não tivesse visto, não ficaria tão angustiado com esse não-Haver que não se apresenta porque não há. É uma denegação por parte do inquiridor denegando o conhecimento do **desejo** que ele tem **de não-Haver**. Isto é que é angustiante, pois quando alguém pergunta “por que há o Haver e não antes o não-Haver?” parece que está em nostalgia de não-Haver: “Se houvesse o não-Haver, eu iria para lá, seria mais sossegado”. E há aquele ditame grego Me Funai: antes não tivesse nascido, antes eu não houvesse – e a Paz seria eterna.<sup>550</sup>

A Pulsão expressa uma tensão insuperável entre imanência e transcendência. Enquanto desejo de não-Haver, requisita constantemente um Impossível Absoluto que se põe para “além” do Haver. Como o não-Haver desejado não há, é impossível, a Pulsão é condenada à imanência radical do Haver. Duplamente condenada, aliás: condenada a sempre contar com uma transcendência que não vem porque não há, e condenada ao decepcionante confinamento na imanência do Haver – que é só o que há. Enquanto desejo de Impossível, a Pulsão nomeia esse esgarçamento insolúvel entre Haver e não-Haver, imanência e transcendência. A Pulsão

não pode não ter o seu movimento de transcendentação. Ela exige o Impossível. Para ela, “lá fora”, que não há, há algo, que não há. Já que não há, ela chafurda na imanência novamente. Não há nada fora da imanência – esta frase não faz sentido, pois há menos que Nada fora da imanência: o não-Haver, mesmo não havendo, por nossa estrutura ser catóptrica e operar a exigência dessa última instância, não podemos abrir mão do Impossível. Não precisamos mais brigar contra imanências e transcendências. Nossa vida chafurda na imanência, mas não damos nenhum passo sem a vontade de transcendência, ainda que, o transcendente, de modo algum ele exista. O transcendente não existe, mas algo transcende o momento da nossa imanência: um Tesão, um empuxo.<sup>551</sup>

Portanto, “o movimento de transcendência faz parte de nós”<sup>552</sup>. Não podemos deixar de desejar – e de nos orientar por – “uma coisa 'de fora' que não há”. Somos em última instância determinados por um “atrator que não há, mas mesmo assim funciona”.<sup>553</sup> Isso traz gravíssimas consequências para o pensamento metafísico, pois o fundamento supremo, o absoluto, o incondicionado que, vigente em si e por si mesmo para “além” de toda a agitação mundana seria capaz de, como ponto arquimediano, garantir sentido, inteligibilidade e disposição de hierarquias axiológicas, simplesmente não-Há. No entanto, impõe consequências igualmente

550 MAGNO, M.D., *Razão de um percurso*, p. 163

551 MAGNO, M.D., *A psicanálise, NovaMente*, p. 45

552 *Ibidem*, p. 46

553 *Ibidem*, p. 45

graves para todo pensamento anti-metafísico que se julgue liberto de todas as ilusões de transcendência, pois Há desejo irrevogável de transcendência.

Não há nada do lado de fora, ou melhor, não há lado de fora. O que há é, do lado de “dentro”, uma vontade, um Tesão específico de conseguir chegar Lá, nesse lugar que não há, onde não há Coisalguma, mas que é, mesmo assim, suposto um lugar onde não-Haver possa ser alcançado.<sup>554</sup>

E, no entanto, essa “Coisalguma” que não Há é a Causa de todo movimento do Haver:

A Causa, das Ding freudiana, é o não-Haver. É este Impossível que causa todos os movimentos mesmo não havendo, pois é requerido como Desejo. “Haver desejo de não-Haver” é requerimento, pelo Haver, dessa Coisa Impossível, desse lugar de Impossível. Ele causa meus movimentos porque quero atingi-lo. É Causa nos dois sentidos de meu desejo: causa meu movimento e é minha Causa. Luto por ele. Tudo que quero é Isso. Revirão, portanto, é a maquina catóptrica que vai funcionando, funcionando e chega a produzir o não-Haver como Causa de seu próprio movimento. A cobra morde o próprio rabo. O não-Haver é a Causa do movimento do Desejo, que deseja o desejo, que deseja o desejo... mediante a Quebra de Simetria, pois nada encontra Lá em cima. É uma ciranda.<sup>555</sup>

Ora, mas como é possível, afinal, que o que não há seja ainda desejado? Que o Impossível seja a Causa do desejo? Aqui entra em cena uma das contribuições mais originais da psicanálise para o pensamento: se a pulsão deseja o que não há, é porque há uma alucinação fundamental inscrita em sua estrutura. Há uma alucinação de base, estrutural, ineliminável, que funda e sustenta o movimento pulsional como desejo de Impossível. “O não-Haver é uma alucinação”<sup>556</sup>, ou melhor, “o não-Haver é A alucinação do Haver”<sup>557</sup>:

o desejo, considerado especificamente e pensável segundo uma economia que abranja o Haver em sua compleição (portanto o Inconsciente, etc.), só é concebível em função dessa alucinação primeira. É importante compreender que o processo é alucinatório, pois quando proponho que o Princípio de Catoptria gera em última instância o não-Haver como requerido, este não-Haver requerido é alucinado, porque simplesmente não há. O não-Haver é alucinado pelo Princípio de Catoptria, dado que só vai comparecer como alucinação. Então, fora do impulso alucinatório, que costumamos chamar de Pulsão, não é possível pensar uma economia psíquica ou qualquer outra. Começa-se daí e isto já é o bastante para entender nossa loucura, nosso corre-corre atrás do quê? De uma alucinação, que, no entanto, não vai sossegar só porque queremos. A alucinação está lá como (e na) estrutura: a estrutura alucina, empurra, empuxa, impulsiona nesse sentido<sup>558</sup>

554 *Ibidem*, p. 143

555 MAGNO, M.D., *Conceitos da Nova Psicanálise: Precisoões*, p. 15

556 MAGNO, M.D., *Clavis Universalis*, p. 131

557 *Ibidem*, p. 132

558 MAGNO, M.D., *Economia Fundamental*, p. 21

Haver é estruturalmente alucinatório. Há uma alucinação de base, ineliminável, que funda todo e qualquer movimento do Haver. Essa é uma contribuição freudiana à história do pensamento ocidental, como o próprio Magno reconhece:

O conceito de alucinação é fundamental no nascimento da psicanálise. A grande sacada de Freud foi perceber que o bebê alucina e que alucinamos as coisas. Alucinamos sempre, e não só de vez em quando. Ele adscreeu a produção imagética do sonho à pura alucinação: a repetição da alucinação que ele descobriu é pelo sonho. Por isso, o sonho é tão vívido. Quando temos sonhos muito vivos, muito nítidos, é a alucinação maior, da boa.<sup>559</sup>

Contribuição freudiana que subverte toda a história da epistemologia ocidental, na qual a alucinação, o delírio, o sonho, a fantasia e mesmo a imaginação aparecem, para utilizar uma expressão de Ricoeur, no “extremo inferior da escala dos modos de conhecimento”<sup>560</sup>. A alucinação, o delírio, o sonho, a fantasia, a imaginação, constituem sempre o obstáculo a ser superado no caminho para o conhecimento verdadeiro, constituem sempre o lugar do erro, do engano, do desvio, da aparência, lugar que pode – e deve – ser eliminado ou no mínimo muito bem reprimido e controlado pelo intelecto e pela razão, para que estes últimos funcionem corretamente. Se levamos a sério esta contribuição freudiana, a alucinação constitui o princípio de toda *doxa* e toda *epistème*, tornando-as em última instância, indissociáveis – o que *não* significa de maneira alguma que toda e qualquer teoria, porque em última instância alucinatória, seja indiferentemente aplicável, útil, funcional e complexa.

A Pulsão requisita alucinatoriamente não-Haver. No limite último do seu movimento, como não-Haver não há, resta a pura Exasperação diante do abismo da diferença absoluta entre Haver e não-Haver.

E, no movimento em que queremos vetorialmente alcançar o não-Haver, o que há entre Haver e não-Haver? O que acontece aí? Quando fazemos um esforço muito grande de aproximar o transcendente que não há, exasperamos todas as nossas condições. Pedimos por algo que esteja completamente fora e que possa reorganizar todas as nossas dores, prazeres, sabores, i.e., reorganizar e justificar o próprio empuxo da transcendência.<sup>561</sup>

“Nesse lugar de exasperação”, alucinatoriamente, “colocamos um papel, uma cara, uma máscara, uma persona”<sup>562</sup>.

559 MAGNO, M.D., *Clavis Universalis*, p. 130

560 RICOEUR, P. *De la memoire, de l'histoire, de l'oubli*, p. 5

561 MAGNO, M.D., *A psicanálise, NovaMente*, p. 47

562 MAGNO, M.D., *Economia Fundamental*, p. 110

Esse lugar de Exasperação é o que Magno chama de *Gnoma*<sup>563</sup>. É neste “lugar” que não é nenhum lugar, que se inscrevem as alucinações fundamentais de não-Haver. É neste lugar que se inscrevem as alucinações fundamentais de transcendência, é neste lugar que se configuram e se nomeiam ficções que se supõem vigentes em si e por si mesmas para além do mundo comum<sup>564</sup>. É neste lugar que habitam os deuses, enquanto ficções pulsionais de um transcendente que não-Há.

Mas esse mesmíssimo ponto de exasperação poderia receber muitos outros nomes: Deus, Eu, Orgia, Satori, Exasperação, Ah!, Vínculo Absoluto... (...) O Gnoma é a exasperação da diferença absoluta entre Haver e não-Haver – esta ninguém segura.<sup>565</sup>

Mais uma vez, é preciso insistir nas graves consequências que este pensamento traz para todo projeto metafísico, mas também para todo projeto anti-metafísico. Todo *theion* filosófico ou religioso, não passa de uma alucinação, da projeção alucinatória de um “além” que não há no espaço de exasperação entre Haver e não-Haver. Mas, por outro lado, o reconhecimento disso não cancela a transcendentalidade da pulsão que, por sua essência alucinatória, continua requisitando um “além”, um transcendente, um *theion* de qualquer espécie.

Uma vez que a coisa funciona assim, o lugar G se apresenta, faz sintoma dentro do Haver como exasperação, como coceira. E como é uma coceira no lugar do movimento transcendental da libido – movimento, porque a transcendência não há –, nesse lugar entre Haver e não-Haver sempre colocamos e sempre colocaremos alguma coisa. É preciso engolir esta porque estamos mal acostumados pelo Iluminismo, que resolveu dizer que isso é uma crendice que deve ser apagada para podermos tratar do conhecimento do Haver. Só não perceberam, e basta vermos qualquer iluminista ou qualquer cientista de hoje, que colocaram a ideia que tinham de Ciência nesse lugar, e não dentro de nenhuma imanência.<sup>566</sup>

Portanto, para nossa espécie – e para o Haver como um todo – é inarredável a configuração de uma “Hipótese Deus”. “Hipótese Deus” é toda e qualquer ficção

563 Muito frequentemente, por herança de Lacan, Magno formula conceitos importantes através de jogos de palavras, brincadeiras e ironias. Gnoma, por exemplo, diz “genoma”, suposição de código genético originário; mas diz também “gnomo”, como ente fictício, alucinatório; e também, representado por um G, remete ao “ponto G”, suposto lugar de hiper-orgasmo. Compreende-se: na exasperação entre Haver e não-Haver é onde comparecem as alucinações de origem e de gozo absoluto.

564 Como Um, o único que existe. Comum a todas as formações haventes. Comum, ordinário, cotidiano.

565 MAGNO, M.D., *Revirão*, p. 587

566 *Ibidem*, p. 294

de última instância que se inscreva alucinatoriamente na exasperação entre Haver e não-Haver.

Em meu Seminário de 96, “Psychopathia Sexualis”, falei da Hipótese Deus, o que deixou algumas pessoas perplexas. Disse que, se há o lugar de exasperação constitutivo, estrutural da nossa espécie, e que suponho ser correlativamente à estrutura do Haver, se há este lugar, que notei no desenho com a letra G, de Gnoma, explica-se que, em qualquer emergência da história desta nossa espécie de IdioFormações – e, quero supor, mesmo de outras espécies de IdioFormações que eventualmente existam por aí e que venhamos algum dia a conhecer –, uma vez esse lugar entrando em decadência e começando a falar, ele é capaz de assumir um anedótico qualquer que designa o que, das maneiras as mais estranhas, as mais esquisitas no mundo foi chamado de Deus. É no reconhecimento da exasperação entre Haver e não-Haver, que não é senão o lugar mesmo que ocupamos com esta espécie em nossa última instância, ou seja, no lugar em que nos percebemos vocacionados a esta posição, que colocamos o nomeador desse lugar para nós enquanto inseridos numa historieta local. Isto me parece indefectível. Até o maior dos ateus, quando o lemos – os iluministas, por exemplo –, vemos que, em sua grande luta contra qualquer teísmo, em sua grande luta para se sustentar numa posição ateuísta, é sempre resguardado esse lugar como o do anti-Deus, da luz, da inteligência. Sempre colocam qualquer coisa ali. Não há possibilidade de haver IdioFormação sem se nomear algo nesse lugar. E isto segundo determinado rosto, que, em nossa história, sempre se desenhou com o rosto de um Deus. Por isso, falei na Hipótese Deus.<sup>567</sup>

Sempre se coloca “qualquer coisa ali”: os deuses e os nirvanas, mas também a razão, a luz interior, o sujeito, a consciência, a ciência, a musa, o amado, o ídolo etc.

A inevitabilidade de uma “Hipótese Deus” constitui a “herança teológica de todos os pensamentos”<sup>568</sup>. Nas palavras de Nelma Medeiros, em seu *A Hipótese Deus*:

a requisição mental de extinção impossível expressa axiomáticamente como Haver desejo de não-Haver necessariamente postula a transcendentalidade da experiência pulsional, à medida que assentada sobre uma exigência que extrapola qualquer formação dada: a experiência de impossível não-Haver. Eis porque, se o esquema da psicanálise estiver correto, se impõe à Mente e ao Haver a formulação de uma hipótese Deus, isto é, a suposição, mantida em vazio ou não, de uma transcendência viável e factível tal como pede a pulsão quando exaspera a diferença entre Haver e não-Haver. Como a lógica é em Revirão, o que se colhe desta suposição é a inviabilidade de realizar definitivamente a transcendência, ao mesmo tempo que a (quase) inevitabilidade de sugerir-lhe um transcendente.<sup>569</sup>

Se levarmos a sério a dinâmica pulsional, nem mesmo esse “quase” que furtivamente se inseriu entre parênteses pode nos restar, nem para um lado nem

<sup>567</sup> *Ibidem*, p. 269

<sup>568</sup> *Ibidem*, p. 291

<sup>569</sup> MEDEIROS, N., *A hipótese Deus* in MAGNO, M.D., *Revirão*, p. 619

para o outro. Estamos condenados a postular e tomar como orientação um “além” que não há e, pela mesma razão, condenados ao escafandro sem saída do Haver.

Por isso, a suposta oposição entre fé e razão, que, em seus contornos contemporâneos remete à revolução científica do século XVII e ao iluminismo do século XVIII, não se sustenta:

não só a fé vem antes da razão, como a razão, quando começa a se assanhar, é teológica. Há que engolir essa, pois já passou o tempo de sermos iluministas, libertos e independentes, quando, na verdade, o Iluminismo colocou a ciência nesse lugar lá. O melhor passo é reconhecermos que há esse lugar e sempre, indefectivelmente, nele colocamos algo da ordem de uma configuração. E uma vez qualquer formação incumbida de ocupar esse lugar, está fundada uma divindade, da mais abstrata à mais boçal.<sup>570</sup>

O desafio que a Nova Psicanálise propõe – e impõe a si mesma – é o de deixar esse lugar do Gnoma “em vazio”, em suspenso, indiferenciado. No limite, isso é impossível. Segundo a lógica da própria dinâmica pulsional, não é possível viver na indiferença, não é possível “superar” o anseio por um “além”, assim como é indefectível a postulação de uma “hipótese Deus”. O que se tenta é um esforço de sustentação, ainda que hipotética, deste lugar como vazio. É uma espécie de lembrança do impossível que está sempre lá, inscrito na estrutura de todo e qualquer projeto existencial. O que a Nova Psicanálise procura é

a possibilidade de supor esse lugar como indiferenciado. Mesmo que não tenha competência de esvaziar a minha mente a ponto de tornar esse lugar vazio, posso pelo menos ter a competência de supor que é um lugar indiferenciado, que muita coisa cabe ali. É o que chamo de HiperDeterminação. É preciso estar referido a ela, se não, de novo, estarão todos referidos a Deus. E Deus tem configuração. Podem ser formações ricas nos mais diversos sentidos<sup>571</sup>

Gesto de pensamento ousado e corajoso, que investe na possibilidade impossível de sustentar a insustentável postura da suposição do “além” como vazio e indiferente. Gesto de pensamento que tenta com todas as forças construir fundamentação e sentido sem denegar – já denegando em alguma medida – o lugar de exasperação que, no limite, solapa toda fundamentação e sentido. Gesto de pensamento que procura construir uma teoria sem perder de vista – mas já perdendo de vista em alguma medida – que “produzir teoria é também uma maneira de tentar calar esse lugar ou de colocar algo que tente afastar sua exasperação”<sup>572</sup>.

570 MAGNO, M.D., *Revirão*, pp. 292-293

571 *Ibidem*, p. 293

572 MAGNO, M.D., *A rebelião dos anjos*, p. 125

Tenhamos em conta, no entanto, que, se abaixo da exasperação, toda narrativa, falação e produção de teoria já constituem uma defesa, uma “tentativa de calar” o silêncio ensurdecedor e aterrorizante desse lugar, por outro lado, nós não vivemos na exasperação. Portanto, se todas as articulações teóricas, sendo de base alucinatória, no limite se indiferenciam na exasperação da diferença absoluta entre Haver e não-Haver, isso está muito longe de significar que toda teoria é indiferentemente equivalente, pois o grau de denegação, de limitação, de auto-centramento e também a aplicabilidade, a eficácia e a capacidade de suportar a alteridade, varia infinitamente.

Nós não vivemos, nem podemos viver – mais uma vez, se levarmos a sério a dinâmica pulsional – na exasperação, na neutralidade e na indiferença. E abaixo da exasperação é a guerra: a guerra de posições mais ou menos recalcantes, a guerra dos valores, a guerra das diferenças. Portanto, não nos é dada a possibilidade de simplesmente calar, de sair do jogo, abandonar a disputa e viver “em paz”. Somos condenados a assumir – a já termos sempre assumido – uma perspectiva, mais ou menos recalcante, mais ou menos denegatória, mais ou menos limitante. E aqui, Nietzsche retoma a palavra: é preciso estar atento ao “valor dos valores”, é preciso recolocá-los a cada vez em questão, pois nós sempre já assumimos uma perspectiva, sempre já tomamos uma posição, a questão é se com mais ou menos lucidez. O que podemos tentar é, na própria lida com o jogo de posições e oposições em guerra, tomarmos como nossa referência fundamental, ainda que apenas como uma espécie de lembrança, o ponto de exasperação onde os valores, posições e oposições se neutralizam e se tornam indiferentes, e, aí sim, equivalentes. “Podemos nos referir à lembrança disso para tomar posições, para retornar à liça da agonística no sentido de procurar poderes de equilíbrio dos poderes opressores. Essa referência já é um bom estado”<sup>573</sup>. Nesse sentido, a Nova Psicanálise

destrói inclemente – sem fazer esforço – as ilusões de além, sendo ao mesmo tempo o mais genuíno exercício de afirmação de que nada se deseja senão o Impossível da Desistência consumada, limite absoluto (esse Impossível), espécie de sensor ou medida de comensurabilidade de todos os demais limites, aqui e agora afirmados possíveis e impossíveis. Medida que, quando a ela se recorre, serve de orientação para avaliar as lutas internas e intestinas contra ou a favor desse ou daquele limite; medida que ajuda a desistir do valor definitivo de qualquer medida intrínseca a tais lutas; medida que deita por terra e dissolve o poder dos limites que brandimos ou que diante de nós são brandidos, que defendemos ou rechaçamos mais ou menos vigorosamente. Outra estória

é o que fazer com tais limites que se impõem, queiramos ou não, pois a guerra, como a análise, é infinita.<sup>574</sup>

## 5.6. Freud, Lacan e o Impossível

*Digo sempre a verdade. Não toda... pois, dizê-la toda, não se consegue... Dizê-la toda é impossível, materialmente... faltam as palavras. É justamente por esse impossível... que a verdade toca o Real.*

J. Lacan, *Télévision*

Neste ponto, partindo das releituras psicanalíticas que resultam nos conceitos fundamentais propostos por Magno, podemos fazer uma projeção retroativa sobre Freud e Lacan, proporcionando a abertura de um horizonte interpretativo em que psicanálise e Nova Psicanálise se iluminem mutuamente. Assim, nos colocamos em condições de melhor compreender o encaminhamento que Magno destina à herança psicanalítica, bem como, com um olhar renovado, podemos capturar a marca do impossível inscrita no pensamento de Freud e Lacan, os quais, assim como Schopenhauer e Nietzsche, são pensadores do terceiro excluído pela tradição ocidental: pensadores da dimensão pulsional.

No artigo metapsicológico *As Pulsões e suas vicissitudes*, texto de 1915, Freud se propõe a organizar suas formulações teóricas acerca do “conceito básico (...), que no momento ainda é algo obscuro”, mas que é “indispensável” à compreensão da psicanálise: o conceito de *pulsão*<sup>575</sup>. Uma pulsão é, numa definição primária, “um estímulo aplicado à mente”<sup>576</sup>. Um estímulo que se distingue dos outros estímulos, advindos do exterior, porque parte “de dentro do próprio organismo”<sup>577</sup>. Enquanto os estímulos exteriores chocam-se com o aparelho mental num impacto único, gerando em consequência uma reação de simples fuga motora, “uma pulsão, por outro lado, jamais atua como uma força que imprime um impacto *momentâneo*, mas sempre como um impacto *constante*”<sup>578</sup>. Além disso, por provir de dentro do organismo, “não há como fugir dele”<sup>579</sup>. Uma pulsão, portanto, é, até

574 MEDEIROS, N., *Razão de um percurso*, p. 41

575 FREUD, S., *As pulsões e suas vicissitudes*, p. 138

576 *Ibidem*, p. 138

577 *Ibidem*, p. 138

578 *Ibidem*, p. 138

579 *Ibidem*, p. 138

aqui, uma força constante, inescapável e necessária. “O melhor termo para caracterizar um estímulo pulsional seria ‘necessidade’. O que elimina uma necessidade é a ‘satisfação’”. O que só pode ser alcançado “por uma alteração apropriada da fonte interna de estimulação”<sup>580</sup>.

Freud define a pulsão como “um conceito situado na fronteira entre o mental e o somático”. Em nossa interpretação, esta classificação da pulsão como conceito de fronteira, se dá justamente pelo caráter estranho às classificações habituais, desta espécie de “instância desejante” promovida ao primeiro plano por Schopenhauer. Seria mais ou menos como o conceito de “vontade de poder”, ou de “força” em Nietzsche: algo que não é nem físico, nem mental, nem material, nem imaterial, mas que atravessa ambos os campos e os constitui.

A pulsão é dotada de quatro características básicas, a saber: pressão, alvo, objeto e fonte. A *pressão* é “a quantidade de força ou a medida de exigência de trabalho que ela representa”. Trata-se de uma característica “comum a todos os instintos” que “é, de fato, sua própria essência”<sup>581</sup>. O *alvo* de uma pulsão “é sempre satisfação, que só pode ser obtida eliminando-se o estado de estimulação na fonte da pulsão”. É possível, no entanto, que, embora o alvo permaneça o mesmo, uma pulsão pode percorrer diversos caminhos diferentes que a levem ao mesmo objetivo. Pode mesmo acontecer que uma pulsão tenha “várias finalidades mais próximas ou intermediárias, que são combinadas umas com as outras”. Há ainda o caso de pulsões “inibidas em sua finalidade”, quando a pulsão, por alguma razão, não pode chegar à satisfação completa, sendo inibida ou defletida, o que ocasiona apenas uma “satisfação parcial”. O *objeto* da pulsão é “a coisa em relação à qual ou através da qual a pulsão é capaz de atingir sua finalidade”<sup>582</sup>. O objeto é o que há de mais variável, não estando realmente ligado estritamente a uma pulsão, mas apenas servindo aqui-agora para sua satisfação. É comum que a pulsão troque de objeto muitas vezes ao longo de seu percurso e um só objeto pode ser momentaneamente conveniente a mais de uma pulsão. Por fim, a *fonte* é “o processo somático que ocorre num órgão ou parte do corpo, e cujo estímulo é representado na vida mental por uma pulsão”<sup>583</sup>.

580 *Ibidem*, p. 139

581 *Ibidem*, p. 142

582 *Ibidem*, p. 143

583 *Ibidem*, p. 143

Neste momento do desenvolvimento de sua obra, Freud classifica as pulsões em dois grandes grupos: as pulsões do ego, ou autopreservativas, e as pulsões sexuais. As pulsões do ego abrangem tudo o que diz respeito à conservação do indivíduo. Já das pulsões sexuais, diz-se o seguinte:

São numerosas, emanam de grande variedade de fontes orgânicas, atuam em princípio independentemente uma da outra e só alcançam uma síntese mais ou menos completa em uma etapa posterior. A finalidade pela qual cada uma delas luta é a consecução do ‘prazer do órgão’, somente quando a síntese é alcançada é que elas entram a serviço da função reprodutora, tornando-se então identificáveis, de modo geral, como pulsões sexuais. Logo que surgem, estão ligadas às pulsões de auto preservação, das quais só gradativamente se separam.<sup>584</sup>

Além disso, as pulsões sexuais podem trocar mais facilmente de objeto, o que as propicia a capacidade de desempenhar tarefas bem diversas do seu objetivo original.

Esta é a primeira dualidade fundamental da teoria das pulsões, que as divide em grandes grupos opostos: as pulsões do ego e as pulsões sexuais. No entanto, a descoberta de que o ego é capaz de fazer – e faz – de si mesmo um objeto sexual, investindo grandes cargas libidinais em si mesmo – o que ocorre no narcisismo –, desarruma esta dualidade fundamental e leva Freud a repensar a teoria das pulsões.

Avançando mais cautelosamente, a psicanálise observou a regularidade com que a libido é retirada do objeto e dirigida para o ego (o processo de introversão), e, pelo estudo do desenvolvimento libidinal das crianças em suas primeiras fases, chegou à conclusão de que o ego é o verdadeiro e original reservatório de libido, sendo apenas desse reservatório que ela se estende para os objetos. O ego encontrou então sua posição entre os objetos sexuais e imediatamente recebeu o lugar de proa entre eles. A libido que assim se alojara no ego foi descrita como ‘narcisista’. Essa libido narcisista era também, naturalmente, uma manifestação da força da pulsão sexual, no sentido analítico destas palavras, e necessariamente tinha de ser identificada com as ‘pulsões de autoconservação’, cuja existência fora reconhecida desde o início. Assim, a oposição original entre as pulsões do ego e as pulsões sexuais mostrou-se inapropriada.<sup>585</sup>

Em 1920, em *Além do Princípio do Prazer*, uma nova dualidade pulsional é formulada. Agora os processos psíquicos se desenrolam sob a pressão das pulsões contrárias de vida e de morte. Partindo da observação deste estranho fenômeno que é a *compulsão à repetição*, Freud descobre um princípio mais fundamental das pulsões: seu caráter conservador e retrógrado manifesto numa tendência irresistível de retornar sempre a um estado anterior. Aparentemente, os pacientes em estados

<sup>584</sup> *Ibidem*, p. 146

<sup>585</sup> FREUD, S., *Além do princípio do prazer*, p. 72

pós-traumáticos, as crianças, pessoas em análise e mesmo as pessoas comuns em sua vida cotidiana, apresentam a tendência a reviver – em sonhos, brincadeiras, na transferência ou simplesmente na dinâmica de suas relações afetivas – situações passadas desagradáveis, cuja revivescência não poderia lhes proporcionar nenhum tipo de satisfação. Seguindo a trilha da compulsão à repetição, Freud se depara, então, com um atributo *universal* das pulsões.

Mas como o predicado de ser pulsional se relaciona com a compulsão à repetição? Nesse ponto, não podemos fugir à suspeita de que deparamos com a trilha de um atributo universal das pulsões e talvez da vida orgânica em geral que até o presente não foi claramente identificado ou, pelo menos, não explicitamente acentuado. *Parece, então, que uma pulsão é um impulso, inerente à vida orgânica, a restaurar um estado anterior de coisas*<sup>586</sup>.

As pulsões não seriam, então, forças progressivas, que impulsionam em direção à acumulação ou à expansão, mas sim “uma expressão da natureza *conservadora* da substância viva”<sup>587</sup>. Se a mudança e a transformação acontecem, é unicamente pela influência de circunstâncias e estímulos exteriores, que, impedindo que a substância viva se conserve exatamente da forma como está, produz nela modificações que, por sua vez, serão armazenadas para uma posterior repetição. Essas pulsões, “portanto, estão fadadas a dar uma aparência enganadora de serem forças tendentes à mudança e ao progresso, ao passo que, de fato, estão apenas buscando alcançar um antigo objetivo por caminhos tanto velhos como novos”<sup>588</sup>.

E qual seria este objetivo? O objetivo inerente a tudo o que é “vivo”? Freud afirma que “estaria em contradição com a natureza conservadora das pulsões que o objetivo da vida fosse um estado de coisas que jamais tivesse sido atingido”<sup>589</sup>. Pelo contrário, “ele deve ser um estado de coisas *antigo*, um estado inicial de que a entidade viva, numa ou noutra ocasião se afastou e ao qual se esforça por retornar através dos tortuosos caminhos ao longo dos quais seu desenvolvimento conduz”<sup>590</sup>. A conclusão é que, tendo o mundo inorgânico precedido o orgânico, o objetivo de todo ser vivo é retornar ao estado inorgânico, ou, nas palavras de Freud: “*o objetivo de toda vida é a morte*”<sup>591</sup>. Esta seria a fórmula da *pulsão de morte*. É interessante

586 *Ibidem*, pp. 53-54

587 *Ibidem*, p. 54

588 *Ibidem*, p. 55

589 *Ibidem*, p. 55

590 *Ibidem*, p. 56

591 *Ibidem*, p. 56

notar, que, neste estágio, a pulsão extrapola o âmbito individual e passa a ser um impulso inerente à vida orgânica.

As pulsões de auto conservação passam, por seu turno, a ser meras subordinadas da pulsão de morte. Desempenhariam somente a função de garantir que o organismo “seguirá seu próprio caminho até a morte, e afastar todos os modos possíveis de retornar à existência inorgânica que não sejam os imanentes ao próprio organismo”<sup>592</sup>. Isso porque “o organismo deseja morrer apenas do seu próprio modo. Assim, originalmente, esses guardiães da vida eram também os lacaios da morte”<sup>593</sup>. No entanto, haveria uma força trabalhando no sentido contrário às pulsões de morte: as pulsões de vida, que Freud identifica às pulsões sexuais – responsáveis pela reprodução, expansão e complexificação das formas de vida. As pulsões sexuais

São conservadoras no mesmo sentido das outras pulsões porque trazem de volta estados anteriores da substância viva; contudo, são conservadoras num grau mais alto, por serem peculiarmente resistentes às influências externas; e são conservadoras ainda em outro sentido, por preservarem a própria vida por um longo período. São as verdadeiras pulsões de vida.<sup>594</sup>

Esta última dualidade, bem como a fixação do caráter conservador e retrógrado das pulsões serão mantidas por Freud até o fim de sua produção teórica, o que se verifica no capítulo dedicado às pulsões em seu *Esboço de psicanálise*, escrito quase vinte anos após *Além do princípio do prazer*: “Embora sejam a suprema causa de toda atividade”, as pulsões “são de natureza conservadora; o estado, seja qual for, que um organismo atingiu, dá origem a uma tendência a restabelecer esse estado assim que ele é abandonado”<sup>595</sup>. “Depois de muito hesitar e vacilar decidimos presumir a existência de apenas duas pulsões básicas, *Eros* e a *pulsão destrutiva*”. O objetivo de *Eros* seria “estabelecer unidades cada vez maiores e assim preservá-las – em resumo, unir”<sup>596</sup>, enquanto caberia à pulsão destrutiva “levar o que é vivo a um estado inorgânico”, razão pela qual é chamada “*pulsão de morte*”<sup>597</sup>. Ainda no *Esboço de psicanálise*, Freud reafirma a ideia de que “as pulsões tendem a retornar a um estado anterior”, mas libera *Eros* desta exigência de retroação, visto que “fazê-lo pressuporia que a substância viva foi outrora uma

592 *Ibidem*, p. 57

593 *Ibidem*, p. 57

594 *Ibidem*, p. 58

595 FREUD, S., *Esboço de Psicanálise*, p. 173

596 *Ibidem*, p. 173

597 *Ibidem*, pp. 173-174

unidade posteriormente desmembrada e que se esforça no sentido da reunião”<sup>598</sup>. A combinação e o conflito entre estas duas pulsões fundamentais seria o próprio motor da vida, atuando em todas as funções biológicas: “Nas funções biológicas, as duas pulsões básicas operam uma contra a outra ou combinam-se mutuamente. Assim, o ato de comer é uma destruição do objeto com o objetivo final de incorporá-lo” e o próprio ato sexual “é um ato de agressão com o intuito da mais íntima união”<sup>599</sup>.

No entanto, há um elemento que atravessa todas as fases da teoria pulsional, o qual irá nos conduzir em nossa tentativa de encontrar em Freud uma prévia do monismo pulsional desenvolvido por Magno: o *princípio de prazer*. No texto de 1911, exclusivamente dedicado à descrição do seu modo de operação – *Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental* –, Freud reconhece a existência de processos primários do inconsciente e, ao esclarecer quais seriam seus objetivos, elabora a definição básica do princípio do prazer:

O propósito dominante obedecido por estes processos primários é fácil de reconhecer; ele é descrito como o princípio de prazer-desprazer, ou, mais sucintamente, princípio de prazer. Estes processos esforçam-se por alcançar prazer; a atividade psíquica afasta-se de qualquer evento que possa despertar desprazer.<sup>600</sup>

Princípio do prazer seria então aquela tendência fundamental do aparelho psíquico a buscar o prazer e evitar o desprazer.

Mesmo aqui, Freud estabelece uma dualidade, pela introdução de um segundo princípio básico: o princípio de realidade. Este último se encarregaria de levar o aparelho mental a considerar a realidade, as exigências do mundo externo, em seus cálculos de prazer-desprazer. Segundo Freud, quando “o estado de repouso psíquico foi originalmente perturbado pelas exigências peremptórias das necessidades internas”, as pulsões, “tudo o que havia sido pensado (desejado) foi simplesmente apresentado de maneira alucinatória”<sup>601</sup>, assim como ainda acontece com nossos sonhos. No entanto, como, por este método, a satisfação esperada não era obtida, “o aparelho psíquico teve de decidir formar uma concepção das circunstâncias reais do mundo externo e empenhar-se por efetuar nelas uma alteração real”<sup>602</sup>. É aí que inicia este novo princípio: o princípio de realidade. Freud

598 *Ibidem*, p. 174

599 *Ibidem*, p. 174

600 FREUD, S., *Formulação sobre os dois princípios do funcionamento mental*, p. 278

601 *Ibidem*, p. 278

602 *Ibidem*, pp. 278-279

afirma ser sinal de crescimento e desenvolvimento psíquico, a eficiente substituição do princípio de prazer pelo princípio de realidade.

Não vemos, entretanto, qualquer contradição entre o princípio de prazer e o princípio de realidade. Se o objetivo do aparelho psíquico é buscar o prazer e evitar o desprazer, a inclusão de cada vez mais circunstâncias da realidade neste cálculo, só vem contribuir para aprimorá-lo, evitando situações desagradáveis que poderiam advir da fruição imediata de algum prazer e otimizando as possibilidades de satisfação. O cálculo, de toda forma, permanece o mesmo, de modo que cada ser existente atinge o máximo de prazer possível a cada instante tendo em conta as circunstâncias em jogo em cada momento. O próprio Freud chega a perceber que não há contradição radical entre os princípios:

Tal como o ego-prazer nada pode fazer a não ser *querer*, trabalhar para produzir prazer e evitar o desprazer, assim o ego-realidade nada necessita fazer a não ser lutar pelo que é *útil* e resguardar-se contra danos. Na realidade, a substituição do princípio de prazer pelo princípio de realidade não implica a deposição daquele, mas apenas sua proteção. Um prazer momentâneo, incerto quanto a seus resultados, é abandonado, mas apenas a fim de ganhar mais tarde, ao longo do novo caminho, um prazer seguro.<sup>603</sup>

A economia nos fornece, talvez, o melhor exemplo disso, visto que dispomos de uma cota determinada de recursos por um certo período e temos de administrá-la a fim de suprir nossas necessidades básicas, podendo gastar o excedente imediatamente na satisfação imediata de algum prazer ou economizá-lo a fim de realizar um prazer maior no futuro. Por isso mesmo a expressão “economia psíquica” ou “economia pulsional” é tão frequentemente utilizada. É este mesmíssimo cálculo – embora possamos discutir quanto à sua eficácia neste caso específico – que, como bem assinala Freud, deu origem à “doutrina da recompensa noutra vida pela renúncia – voluntária ou forçada – dos prazeres terrenos”<sup>604</sup>, tão bem explorada pelas religiões.

O princípio de realidade atuaria mais, então, como um agente do princípio de prazer, de tal maneira que poderíamos mesmo abrir mão dele enquanto conceito, e manter apenas o princípio de prazer como atuante no aparelho psíquico, levando em conta que este cálculo – buscar prazer e evitar desprazer – não tem porque não incluir em si mesmo a consideração dos fatores externos, das circunstâncias de todas as ordens – físicas, biológicas, políticas, afetivas, sociais, culturais, etc – em

<sup>603</sup> *Ibidem*, p. 283

<sup>604</sup> *Ibidem*, p. 283

seu processo de efetivação. Quanto a esta unidade indissociável entre princípio de prazer e princípio de realidade estão de acordo Magno: “em última instância, é o princípio de realidade que está a serviço do princípio do prazer”, “a dominância é a vontade de prazer e a vontade de gozar”<sup>605</sup> e Derrida: o “princípio de realidade” “só faz modalizar, modificar, modular ou representar” o “princípio de prazer”<sup>606</sup>.

Em *As Pulsões e suas vicissitudes*, o princípio de prazer aparece associado a uma exigência fisiológica fundamental do sistema nervoso, que “tem por função livrar-se dos estímulos que lhe chegam, ou reduzi-los ao nível mais baixo possível; ou que, caso isso fosse viável, se manteria numa condição inteiramente não estimulada”<sup>607</sup>. Dessa maneira, um aumento de estímulos seria o responsável por uma sensação de desprazer, enquanto uma redução dos estímulos proporcionaria uma sensação de prazer. Nas palavras de Freud: “os sentimentos desagradáveis estão ligados a um aumento e os sentimentos agradáveis a uma diminuição do estímulo”<sup>608</sup>. É seguindo este mesmo princípio que, sendo a pulsão uma determinada quantidade de estímulo, ela traz consigo, como único alvo, a exigência de satisfação, ou seja, de cessação da estimulação psíquica que representa. “Visto que todos os impulsos pulsionais têm os sistemas inconscientes como seu ponto de impacto, quase não constitui novidade dizer que eles obedecem ao processo primário”<sup>609</sup>.

Logo a primeira frase de *Além do princípio de prazer* já é a seguinte:

Na teoria da psicanálise não hesitamos em supor que o curso tomado pelos eventos mentais está automaticamente regulado pelo princípio de prazer, ou seja, acreditamos que o curso desses eventos é invariavelmente colocado em movimento por uma tensão desagradável e que toma uma direção tal, que seu resultado final coincide com uma redução dessa tensão, isto é, com uma evitação de desprazer ou uma produção de prazer.<sup>610</sup>

E, logo em seguida, é reafirmada a estrita correspondência entre o princípio de prazer e o chamado princípio de constância:

O aparelho mental se esforça por manter a quantidade de excitação nele presente tão baixa quanto possível ou, pelo menos, por mantê-la constante. Essa última hipótese constitui apenas outra maneira de enunciar o princípio de prazer, porque, se o trabalho do aparelho mental se dirige no sentido de manter baixa a quantidade de excitação, então qualquer coisa que seja

605 MAGNO, M.D., *Razão de um percurso*, p. 151

606 DERRIDA, J., *O cartão-postal*, p. 307

607 FREUD, S., *As pulsões e suas vicissitudes*, p. 140

608 *Ibidem*, p. 141

609 FREUD, S., *Além do princípio do prazer*, p. 51

610 *Ibidem*, p. 17

calculada para aumentar essa quantidade está destinada a ser sentida como adversa ao funcionamento do aparelho, ou seja, como desagradável. O princípio de prazer decorre do princípio da constância,<sup>611</sup>

Mas, aqui, a dominância do princípio do prazer é questionada por Freud, visto que, no curso dos processos mentais, experimentamos diversas sensações desagradáveis que nem sempre resultam em prazer. O máximo que se pode afirmar, então, “é que existe na mente uma forte *tendência* no sentido do princípio de prazer, embora essa tendência seja contrariada por certas outras forças ou circunstâncias”<sup>612</sup>.

Freud vê na compulsão à repetição, principalmente aquela observada na transferência em análise, ou seja, a tendência a reencenar e reviver aspectos desagradáveis e traumáticos do passado, um processo que foge completamente ao domínio do princípio do prazer e que, portanto, seria anterior a ele, mais originário, mais fundamental – daí o título da obra ser “*Além*” do princípio de prazer.

Nenhuma dessas coisas pode ter produzido prazer no passado, e poder-se-ia supor que causariam menos desprazer hoje se emergissem como lembranças ou sonhos, em vez de assumirem a forma de experiências novas. Constituem, naturalmente, as atividades das pulsões destinadas a levar à satisfação, mas nenhuma lição foi aprendida da antiga experiência de que essas atividades, ao contrário, conduziram apenas ao desprazer. A despeito disso, são repetidas, sob a pressão de uma compulsão.<sup>613</sup>

Isso faria da compulsão à repetição, justamente um elemento psíquico que “sobrepõe o princípio do prazer”<sup>614</sup>.

Como vimos, foi desta predominância da compulsão à repetição no aparelho psíquico, que Freud deduziu o caráter conservador e mesmo retrógrado das pulsões. E foi esta descoberta, por sua vez, que o levou a elaborar a teoria da pulsão de morte enquanto impulso de todo ser orgânico a retornar a um estado inorgânico anterior. No entanto, não podemos deixar de notar que esta formulação básica da pulsão de morte encontra grande afinidade com aquela do princípio de prazer. Se o princípio de prazer correspondente ao princípio de constância, é um esforço no sentido da diminuição dos estímulos do aparelho psíquico, uma tendência no sentido de zerar estes estímulos – ou em outros termos, buscar prazer e evitar desprazer –, a pulsão de morte não deixa de apresentar a mesma exigência de extinção de toda estimulação presente na vida orgânica, ou seja, um impulso de retorno ao

611 *Ibidem*, p. 19

612 *Ibidem*, p. 20

613 *Ibidem*, p. 35

614 *Ibidem*, p. 36

inorgânico, a um momento de quietude anterior ao início dos processos de estimulação. O próprio Freud assinala a íntima relação entre a pulsão de morte ao princípio de prazer, nesta mesma passagem em que utiliza a expressão “princípio do Nirvana”:

A tendência dominante da vida mental, e, talvez, da vida nervosa em geral, é o esforço para reduzir, para manter constante ou para remover a tensão interna devida aos estímulos (o ‘princípio do Nirvana’, para tomar de empréstimo uma expressão de Bárbara Low), tendência que encontra expressão no princípio de prazer, e o reconhecimento deste fato constitui uma de nossas mais fortes razões para acreditar na existência das pulsões de morte.<sup>615</sup>

E novamente nesta outra passagem:

O princípio de prazer, então, é uma tendência que opera a serviço de uma função, cuja missão é libertar inteiramente o aparelho mental de excitações, conservar a quantidade de excitação constante nele, ou mantê-la tão baixa quanto possível. (...) a função estaria assim relacionada com o esforço mais fundamental de toda substância viva: o retorno à quiescência do mundo inorgânico.<sup>616</sup>

A tendência a retornar a um estado anterior, então, presente na compulsão à repetição e que encontra sua expressão máxima na pulsão de morte não são de maneira alguma contrárias ao princípio de prazer. Pelo contrário, podem tranquilamente ser compreendidas como expressões suas.

As pulsões de vida – as pulsões sexuais –, por outro lado, não constituem nenhuma objeção ao princípio de prazer, como o próprio Freud também reconhece: “Todos nós já experimentamos como o maior prazer por nós atingível, o do ato sexual, acha-se associado à extinção momentânea altamente intensificada”<sup>617</sup>. E embora eles estejam com frequência “surgindo como rompedores da paz e constantemente produzindo tensões”, proporcionam também um “alívio” que “é sentido como prazer”<sup>618</sup>.

O princípio de prazer aparece, então, em cada momento do desenvolvimento da teoria das pulsões, como elemento primordial, único, que dirige o funcionamento do aparelho mental.

Em *O Mal-Estar na Civilização*, mais uma vez observamos a predominância do princípio de prazer nos processos do aparelho psíquico. Ao se indagar sobre o

615 *Ibidem*, p. 76

616 *Ibidem*, p. 83

617 *Ibidem*, p. 83

618 *Ibidem*, p. 85

propósito da vida humana, sobre o que os homens esperam da vida e o que desejam nela realizar, Freud responde:

Esforçam-se para obter felicidade; querem ser felizes e assim permanecer. Essa empresa apresenta dois aspectos: uma meta positiva e uma meta negativa. Por um lado, visa a uma ausência de sofrimento e de desprazer; por outro, à experiência de intensos sentimentos de prazer. Em seu sentido mais restrito, a palavra ‘felicidade’ só se relaciona a estes últimos. (...)

Como vemos, o que decide o propósito da vida é o princípio do prazer. Esse princípio domina o funcionamento do aparelho psíquico desde o início. Não pode haver dúvida sobre sua eficácia, ainda que o seu programa se encontre em desacordo com o mundo inteiro, tanto com o macrocosmo quanto com o microcosmo. Não há possibilidade alguma de ele ser executado; todas as normas do universo são-lhe contrárias.<sup>619</sup>

Ora, se a tendência do princípio do prazer é zerar todos os estímulos, eliminar o nível de desprazer, sua empresa constitui uma tarefa impossível. Todo o tempo somos bombardeados com uma incrível abundância de estímulos externos e, por outro lado, e de maneira ainda mais grave, porque sem possibilidade de fuga, os estímulos internos, as pulsões, nos perturbam e nos inquietam de tal maneira que nunca nos encontramos plenamente livres de estimulações. As fontes de sofrimento estão em toda parte e para atingir a mais tênue satisfação com a realização do mais desprezioso de nossos desejos, temos de enfrentar uma vasta gama de circunstâncias de todas as ordens que se colocam em nosso caminho como obstáculos.

No entanto, há algo aqui a que gostaríamos de chamar especialmente a atenção: Qual é o principal obstáculo à realização do princípio do prazer? É a sua própria existência enquanto estímulo intrínseco e constante que não cessa de exigir para si uma satisfação absoluta que nunca comparece. Em sua leitura de *Além do princípio do prazer*, Derrida chega a observar que, no limite, o princípio de prazer tem que agir limitando o prazer, ou seja, de certa forma, contra si mesmo: “O princípio mesmo do prazer se manifestaria como uma espécie de contraprazer, banda contra banda que vem limitar o prazer para torná-lo possível”<sup>620</sup>.

Enquanto estímulo interno que exerce uma pressão constante, o princípio de prazer apresenta quase todas as características principais de uma pulsão. Vejamos: Trata-se de um estímulo pulsional interno que exerce uma *pressão* constante sobre o aparelho psíquico – sendo, então, uma força constante e inescapável. É um

619 FREUD, S., *Mal-estar na civilização*, pp. 94-95

620 DERRIDA, *O cartão-postal*, p. 446

processo inconsciente, não dependendo da consciência para existir. Seu *alvo* é sua própria satisfação. Uma satisfação absoluta, que corresponderia ao gozo de um prazer absoluto. Seu *objeto* é toda e qualquer coisa que possa lhe proporcionar alguma satisfação. Sendo extremamente variável, mas, alguns podendo permanecer os mesmos por longos períodos de tempo. Só não poderíamos situar em nenhuma parte a sua *fonte*, uma vez que um estímulo desta natureza, que não possui realização possível, também não pode ter começado em lugar ou tempo algum. Isso nos leva a mais uma importante consideração: A pulsão que estamos procurando descrever, a qual corresponderia ao princípio do prazer, é sempre, necessariamente *inibida em sua finalidade*, por não possuir qualquer possibilidade de satisfação absoluta. Lança-se aos mais diversos objetos, atingindo somente, a cada vez, uma satisfação “parcial”. Assim, Lacan tem razão ao afirmar que “o princípio de prazer se caracteriza mesmo por isso que o impossível está ali tão presente que ele jamais é reconhecido como tal”<sup>621</sup>.

Esta definição da pressão exercida pelo princípio do prazer em *Mal-Estar na Civilização* vem corroborar nossa hipótese:

O programa de tornar-se feliz, que o princípio do prazer nos impõe não pode ser realizado; contudo, não devemos – na verdade, não podemos – abandonar nossos esforços de aproximá-lo da consecução, de uma maneira ou de outra. Caminhos muito diferentes podem ser tomados nessa direção, e podemos conceder prioridades quer ao aspecto positivo do objetivo, obter prazer, quer ao negativo, evitar o desprazer. Nenhum desses caminhos nos leva a tudo o que desejamos.<sup>622</sup>

O objetivo do princípio de prazer, enquanto pulsão de prazer absoluto é absolutamente impossível. No entanto, não deixamos jamais de buscar atingi-lo. *Não podemos* deixar de desejar o prazer absoluto, por mais que, enquanto absolutamente impossível, ele nunca compareça. Mas, como pode ser que o aparelho psíquico tenha chegado algum dia a se empenhar – e permaneça sempre empenhado – num empreendimento de realização impossível?

Encontramos a resposta para esta pergunta no próprio *Formulação sobre os dois princípios do funcionamento mental*. O desejo de prazer absoluto, este objetivo impossível, só pode se sustentar justamente naquela espécie de “atividade do pensamento” que “foi separada; ela foi liberada do teste de realidade e permaneceu

621 LACAN, J., *Seminário 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, p. 165

622 FREUD, S., *Mal-estar na civilização*, p. 102

subordinada somente ao princípio de prazer”<sup>623</sup>. Esta atividade “é o *fantasiar*, que começa já nas brincadeiras infantis, e posteriormente, conservada como *devaneio*, abandona a dependência de objetos reais”<sup>624</sup>. É pela fantasia, e somente pela fantasia, que a pulsão pode projetar em cada investimento sua realização impossível como possível. E é por isso que a satisfação de um desejo não encerra de uma vez o jogo. Em cada satisfação, a pulsão tem de lidar com o fato irremediável de ter gozado apenas uma satisfação parcial, possível, e não a realmente desejada, o prazer absoluto.

Em *O Mal-Estar na Civilização*, Freud reafirma sua definição de fantasia, da “vida da imaginação”: “na época em que o desenvolvimento do senso de realidade se efetuou, essa região foi expressamente isentada das exigências do teste de realidade e posta de lado a fim de realizar desejos difíceis de serem levados a termo”<sup>625</sup>. Mas, a situação neste caso é um pouco mais grave: a imaginação não podia ter sido dominada pelo “teste de realidade”, porque ela mesma é intrínseca ao princípio de prazer. Ela, de certa forma, é o que lhe dá sustentação, ou seja, permanece sempre “de lado” a fim de continuar excitando um desejo impossível de ser levado a termo. Com isso chegamos a formular o seguinte: a pulsão de prazer absoluto é intrinsecamente alucinatória, no que concordamos inteiramente com MD Magno:

fora do impulso alucinatório, que costumamos chamar de Pulsão, não é possível pensar uma economia psíquica ou qualquer outra. Começa-se daí e isto já é o bastante para entender nossa loucura, nosso corre-corre atrás do quê? De uma alucinação, que, no entanto, não vai sossegar só porque queremos. A alucinação está lá como (e na) estrutura: a estrutura alucina, empurra, empuxa, impulsiona nesse sentido.<sup>626</sup>

Em *Formulação sobre os dois princípios do funcionamento mental* Freud marca a passagem entre a fase de satisfação alucinatória do princípio do prazer e a fase posterior, em que o aparelho mental é levado a considerar a realidade e buscar alterá-la de fato. No entanto, em *O Mal-Estar na Civilização*, vemos que esta passagem nunca aconteceu, porque não pode acontecer. Freud enumera diversas formas diferentes de viver, ou seja, uma série de maneiras comumente adotadas pelas pessoas para atender às exigências incessantes do princípio de prazer. A que

623 FREUD, S., *Formulação sobre os dois princípios do funcionamento mental*, p. 281

624 *Ibidem*, pp. 281-282

625 FREUD, S., *Mal-estar na civilização*, p. 99

626 MAGNO, M.D., *Economia Fundamental*, p. 21

mais nos interessará aqui, é aquela que “considera a realidade como a única inimiga e a fonte de todo o sofrimento, com a qual é impossível viver, de maneira que, se quisermos ser de algum modo felizes, temos de romper todas as relações com ela”<sup>627</sup>.

A forma de manifestação mais extremada desta via é “tentar recriar o mundo, em seu lugar construir um outro mundo, no qual os seus aspectos mais insuportáveis sejam eliminados e substituídos por outros mais adequados a nossos próprios desejos”<sup>628</sup>. Aquele que procede desta forma, se “não encontra ninguém para ajudá-lo a tornar real o seu delírio”, “torna-se um louco”<sup>629</sup>. Mas, vejamos o seguinte:

Afirma-se, contudo, que cada um de nós se comporta, sob determinado aspecto, como um paranoico, corrige algum aspecto do mundo que lhe é insuportável pela elaboração de um desejo e introduz esse delírio na realidade. Concede-se especial importância ao caso em que a tentativa de obter uma certeza de felicidade e uma proteção contra o sofrimento através de um remodelamento delirante da realidade, é efetuada por um considerável número de pessoas. As religiões da humanidade devem ser classificadas entre os delírios de massa desse tipo. É desnecessário dizer que todo aquele que partilha um delírio jamais o reconhece como tal.<sup>630</sup>

Ora, mas o que é a realidade? Haverá um mundo objetivo, real, totalmente imune aos desejos e delírios pulsionais? A verdade é que “cada um de nós” se comporta realmente assim. Esta é a única maneira de existir que conhecemos – desejante e delirante – e ela dá conta de todas as outras enumeradas por Freud. Aquilo mesmo que chamamos “realidade” não é senão uma rede de circunstâncias desejantes e delirantes entrecruzadas, acumuladas umas sobre as outras, cristalizadas em certos pontos, acreditadas, compartilhadas em alguma medida. Todas as instituições socioculturais são delirantes, todos os nossos relacionamentos pessoais são delirantes, a concepção que fazemos de nós mesmos é delirante. Mas, aquele que delira sozinho e chega a acreditar em seu delírio, será o “louco”. De resto, entre os sãos, há apenas um delírio partilhado por um “considerável número de pessoas” que “nunca o reconhece como tal”. Desde sempre, só o que tem havido é um “remodelamento delirante da realidade”, pois o delírio veio primeiro e “a realidade” pura, intocada, nunca houve – “a realidade” é apenas um delírio cristalizado.

Com isso, temos de contestar o caráter “retrógrado” de toda pulsão e nos opor decididamente à afirmação de que “estaria em contradição à natureza das

627 FREUD, S., *Mal-estar na civilização*, p. 100

628 *Ibidem*, p. 100

629 *Ibidem*, p. 100

630 *Ibidem*, p. 100

pulsões que o objetivo da vida fosse um estado de coisas que jamais houvesse sido atingido”<sup>631</sup>. Pelo contrário, nos vemos obrigados a inferir que estaria em contradição à natureza da pulsão de prazer absoluto que seu objetivo fosse algo que já houvesse sido atingido. Nesse caso, teria sido um dia possível, a pulsão se teria realizado e não mais haveria. Se Freud chega a imaginar o mundo inorgânico como objetivo da vida, é apenas porque imagina no mundo inorgânico um estado ideal de coisas: um mundo sem qualquer estímulo, que repousa eternamente em paz. Mas não é, absolutamente, o que acontece. Assim como Schopenhauer e Nietzsche já haviam percebido, o mundo inorgânico é também permeado por estímulos, também é impulsionado pela pressão constante da pulsão. E é justamente esta manifestação da pulsão no mundo inorgânico que os físicos procuram descrever com suas “forças” e “leis”. Sem ter isso em mente, Freud absolutiza as noções de “vida” e “morte”, vendo-se preso a dualidades como “pulsões de auto conservação” x “pulsões sexuais”, “pulsões de vida” x “pulsões de morte”.

Partindo do princípio de prazer como força pulsional monística, podemos reunificar os dualismos autoimpostos por Freud, por vezes de maneira bastante artificial. Freud temia que um monismo pulsional o aproximasse do monoteísmo religioso do qual tanto pretendeu se afastar. O que ele não compreendeu é que a lógica do monoteísmo não é, absolutamente, monista, mas essencialmente dualista. O monoteísta funda e fundamenta o mais rígido dualismo opositivo: o incondicionado e o condicionado, o criador e a criatura, a perfeição e a decadência, o bem e o mal, o além e o mundo. Quando pensamos um monismo do princípio de prazer como força pulsional, damos conta do estranho fenômeno da compulsão à repetição como retorno infinito da pulsão em busca de um prazer absoluto impossível. Por outro lado, abandonamos o caráter “retrogrado” da pulsão. Enquanto intrinsecamente alucinatória, a pulsão projeta o gozo absoluto num passado nostalgicamente perdido, mas também no futuro ou como presença efetiva “sob”, “sobre”, “além”, “dentro” do mundo ou do humano...

Em Lacan, há imediatamente o reconhecimento daquilo para o que viemos chamando a atenção ao longo de todo este capítulo: o modo de operação totalmente diferenciado de tudo o que até então se tinha observado no modo de pensar

tradicional, a partir da introdução de uma instância desejante como princípio existencial. Ele identifica esta mesma estrutura em Freud:

A experiência freudiana parte de uma função diametralmente contrária à perspectiva teórica. Ela começa por estabelecer um mundo do desejo. Ela o estabelece antes de toda e qualquer espécie de experiência, antes de qualquer consideração sobre o mundo das aparências e o mundo das essências. O desejo é instituído no interior do mundo freudiano onde nossa experiência se desenrola, ele o constitui, e isto não pode ser apagado em instante algum do mais mínimo manejo de nossa experiência. O mundo freudiano não é um mundo das coisas, não é um mundo do ser, é um mundo do desejo como tal”<sup>632</sup>.

Nem um mundo das coisas nem um mundo do ser, nem um mundo das aparências, nem um mundo das essências, mas um mundo do terceiro excluído, um mundo do *desejo*. O reconhecimento disso e o cultivo de um olhar afiado o bastante para levar esta proposição a sério e extrair suas principais consequências, ou seja, para investigá-la a fundo e apreender o modo de funcionamento de um mundo fundado numa instância desejante é todo o nosso esforço – é a questão central que, ao menos desde Schopenhauer, está aí para ser pensada.

Lacan compreende o desejo a partir de uma falta originária, estrutural, permanente, constitutiva do movimento desejante que anima a Existência: “O desejo é uma relação de ser com falta. Esta falta é falta de ser, propriamente falando. Não é falta disto ou daquilo, porém falta de ser através do que o ser existe”. Isto é importante: “não é falta disto ou daquilo”, mas uma falta “para além de tudo aquilo que possa apresentá-la. Ela nunca é apresentada senão como um reflexo num véu”<sup>633</sup>. A insistência em seguir “para além de tudo aquilo” que possa apresentar sua falta, faz do desejo, esta “função central em toda experiência humana”,

desejo de nada que possa ser nomeado. É, ao mesmo tempo, este desejo que se acha na origem de qualquer espécie de animação. Se o ser fosse apenas o que é, não haveria nem sequer lugar para se falar dele. O ser se põe a existir em função mesmo desta falta. É em função desta falta, na experiência de desejo, que o ser chega a um sentimento de si em relação ao ser. É do enalço deste para-além, que não é nada, que ele volta ao sentimento de um ser consciente de si”<sup>634</sup>.

Há aqui, portanto, uma falta originária que funda o desejo e, por consequência, o ser desejante – a Existência enquanto inquietação desejante fundamental. Trata-se de uma falta “de nada que possa ser nomeado”, uma falta

632 LACAN, J., *Seminário 2*, p. 280

633 *Ibidem*, p. 280

634 *Ibidem*, p. 281

“para além de tudo aquilo que possa apresentá-la”, em outras palavras, uma falta Impossível de ser preenchida, sanada, uma falta irremediável, mas que não cessa de ser apresentada como falta de alguma coisa existente e realizável de maneira alucinatoria, “como um reflexo num véu”. O objeto supremo do desejo existencial humano (ainda operamos aqui no nível do homem) é, desta maneira, um objeto fundamentalmente perdido – nas palavras de Lacan, o objeto *a* perdido – um objeto perdido que nunca realmente se teve, mas cuja falta se faz sentir e dá origem mesmo a todo o movimento desejante existencial que é, essencialmente, a busca impossível de recuperação de um objeto para sempre perdido, preenchimento e cura definitiva de uma falta impreenchível e absolutamente incurável. “Da mesma forma, esse objeto, pois trata-se de o reencontrar, nós o qualificamos igualmente de objeto perdido”. “Mas esse objeto, em suma, nunca foi perdido, apesar de tratar-se essencialmente de reencontrá-lo”<sup>635</sup>. Segundo Lacan, “Freud insiste no seguinte: que toda maneira, para o homem, de encontrar o objeto é, e não passa disso, a continuação de uma tendência onde se trata de um objeto perdido, de um objeto a se reencontrar”<sup>636</sup>.

Uma nostalgia liga o sujeito ao objeto perdido, através da qual se exerce todo o esforço da busca. Ela marca a redescoberta do signo de uma repetição impossível, já que, precisamente, este não é o mesmo objeto, não poderia sê-lo. A primazia dessa dialética coloca, no centro da relação sujeito-objeto, uma tensão fundamental, que faz com que o que é procurado não seja procurado da mesma forma que o que será encontrado. É através da busca de uma satisfação passada e ultrapassada que o novo objeto é procurado, e que é encontrado e apreendido noutra parte que não no ponto onde se o procura. Existe aí uma distância fundamental, introduzida pelo elemento essencialmente conflitual incluído em toda busca do objeto<sup>637</sup>.

Esse objeto estará aí quando todas as condições forem preenchidas, no final das contas evidentemente, é claro que o que se trata de encontrar não pode ser reencontrado. É por sua natureza que o objeto é perdido como tal. Jamais ele será reencontrado<sup>638</sup>.

O mundo freudiano, ou seja, o da nossa experiência, comporta que é esse objeto, *das Ding* [a Coisa], enquanto o Outro absoluto do sujeito, que se trata de reencontrar. Reencontramo-lo no máximo como saudade. Não é ele que reencontramos, mas suas coordenadas de prazer, e nesse estado de ansiar por ele e de esperá-lo que será buscada, em nome do princípio do prazer, a tensão última abaixo da qual não há mais nem percepção nem esforço. No final das contas, sem algo que o alucine enquanto sistema de referência, nenhum mundo da percepção chega a ordenar-se de maneira válida, a constituir-se de maneira

635 LACAN, J., *Seminário 7: A Ética da psicanálise*, p. 74

636 LACAN, J., *Seminário 4*, p. 13

637 *Ibidem*, p. 14

638 LACAN, J., *Seminário 7: A Ética da psicanálise*, p. 68

humana. O mundo da percepção nos é dado por Freud como que dependendo dessa alucinação fundamental sem a qual não haveria nenhuma atenção disponível”.<sup>639</sup>

Há, portanto, a falta originária de um objeto desde sempre perdido, o qual trata-se de reencontrar, mas que nunca realmente se reencontra, pois toda suposição de reencontro já se dá como satisfação substitutiva de um objeto supremo desejado que nunca comparecerá. Existir é estar na ânsia pelo reencontro da “Coisa”, deste “Outro absoluto” que nunca comparece como tal, mas que não deixa de comparecer, a cada vez, alucinatoriamente – e só alucinatoriamente, enquanto “alucinação fundamental” – como gozável. E o desejo de reencontro do objeto perdido, de preenchimento absolutamente satisfatório da falta originária insiste até o Impossível, segue na direção da “tensão última abaixo da qual não há mais nem percepção nem esforço”, segue na direção do Nirvana, prazer e morte definitivos para o desejo que explode a si mesmo em gozo absoluto. Mas, o Nirvana não vem, porque o reencontro, o preenchimento, o gozo absoluto são da ordem do Impossível.

O próprio Real lacaniano, como impossível, como indizível que o simbólico não cessa de tentar dizer, como o que “não cessa de não se inscrever”, mas que “falta em seu lugar”, exprime essa insistência do impossível na estrutura psíquica. Impossível que, como falta impossível de ser preenchida, não cessa de atrair para si o movimento desejante simbólico a uma tentativa infernalmente repetitiva de dizê-lo todo em sua verdade.<sup>640</sup>

Reconhece-se, então, a partir dessa projeção retroativa, o peso da influência de Freud e Lacan sobre Magno, mas também o fôlego renovado que obra de Magno pode trazer à psicanálise.

## 5.7 Metafísica da vontade, Metafísica do Impossível

*Soyez réalistes, demandez l'impossible!*<sup>641</sup>

<sup>639</sup> *Ibidem*, p. 68

<sup>640</sup> É nesse caráter “infernal” da linguagem que Zizek caracteriza a diferença crucial da “morada” humana em Lacan e Heidegger. Em Heidegger essa morada é o lar, é o lugar originário de co-pertencimento entre homem e ser. Para Lacan, por ser fundada pelo Real, a linguagem como morada é uma “casa de tortura”. ZIZEK, S. *Por que Lacan não é heideggeriano*.

<sup>641</sup> Um dos slogans dos movimentos de Maio de 68 pichado no muro da universidade em que Lacan proferia seu seminário.

Ao longo de toda esta tese, buscamos desenvolver uma compreensão mais ampla e mais profunda do gesto de pensamento inaugurado por Schopenhauer, gesto que tem em Nietzsche e nos psicanalistas seus principais herdeiros e continuadores. Esse gesto incrivelmente ousado e subversivo consiste em deslocar o privilégio da razão e trazer para o primeiro plano um “terceiro” historicamente “excluído” pela metafísica tradicional: a dimensão pulsional, isto é, a vontade, o desejo, o querer, a pulsão. Ontologicamente, a vontade era até então o terceiro excluído entre corpo e alma, matéria e espírito, concebida segundo a modalidade do dualismo vigente como uma perturbação do corpo ou uma faculdade da alma; epistemológica e eticamente abominável, fonte de erros gnoseológicos e faltas morais, a vontade era a instância a ser dominada, reprimida, silenciada e “esclarecida” pela luz da razão. O gesto genial de Schopenhauer subverte a lógica binária da racionalidade ocidental e inaugura uma outra maneira de pensar, uma outra racionalidade, uma outra lógica, uma outra metafísica.

Entusiasmado pelo horizonte inaugurado pela filosofia schopenhaueriana, Nietzsche vislumbra a possibilidade concreta de uma efetiva superação da metafísica. Com muita perspicácia, Nietzsche identifica a essência da metafísica tradicional como binarismo fundamental caracterizado pela postulação de um “mundo verdade” (qualquer mundo verdade) e o concomitante estabelecimento do seu “outro”, um “mundo aparente” (qualquer mundo aparente). Essa lógica dualista atravessa toda a história das metafísicas tradicionais. De Platão a Hegel, a metafísica se desenvolve a partir de uma cisão de princípio, racionalmente estabelecida, entre fundamento e fundamentado. Esse dualismo de base – entre fundamento e fundamentado – funda, sustenta e legitima toda uma série de dualismos opositivos e excludentes, como verdade x erro/falsidade/ficção/mentira; bem x mal; puro x impuro; sagrado x mundano; espírito/mente x matéria/corpo; natureza x cultura etc. Cada um desses opostos constituindo uma presença própria, selada por uma fronteira intransponível. Entre os pares de opostos, haveria portanto uma incomunicabilidade radical marcada por fronteiras rígidas, sem qualquer possibilidade de passagem ou transição, ou seja, pensar desta maneira é postular cada uma dessas posições como dada em si e por si mesma e admitir uma diferença essencial, por natureza, entre as polaridades opostas. Esta é a razão ocidental

tradicional, a qual opera segundo uma lógica da identidade ( $A=A$ ), não-contradição ( $A \text{ dif. } B$ ) e do terceiro excluído ( $A \text{ dif. } A \text{ ou } A = B$ )

Boa parte do esforço filosófico de Nietzsche é investigar “como algo pode surgir a partir do seu contrário”, desdobrando genealogicamente a “origem baixa” dos valores superiores. Assim, a “verdade” é uma espécie de “ficção”; o “fato” é uma espécie de “interpretação”; a “moral cristã” é uma espécie de estrutura de poder dominativa que, segundo seus próprios critérios é “imoral”; a “consciência” é fenômeno de superfície de processos “inconscientes”; o “espírito” é fruto de uma crueldade sistematicamente aplicada ao “corpo”; e assim por diante. Supor algo “em si” é estar no registro da metafísica clássica, pois o “em si” é in-condicionado (livre de qualquer condicionamento), ab-soluto (livre de qualquer limitação) e, portanto, constitui um “mundo verdade”. Quanto a isso, há uma bela passagem de Derrida:

Não é todo o pensamento de Nietzsche uma crítica da filosofia como indiferença ativa à diferença? O que não exclui, segundo a mesma lógica, segundo a própria lógica, que a filosofia viva na e da *différance*, virando assim as costas para o mesmo que não é o idêntico. O mesmo é, precisamente, a *différance* [...] como passagem desviada e equívoca de um diferente para outro, de um termo da oposição para o outro. Poder-se-ia assim retomar todos os pares de oposição sobre os quais está construída a filosofia e dos quais vive o nosso discurso para aí vermos, não apenas a oposição, mas anunciar-se uma necessidade tal que um dos termos apareça aí como *différance* do outro, como o outro diferido na economia do mesmo (inteligível como *diferante* do sensível, como sensível diferido; o conceito como intuição diferida – *diferante*; a cultura como natureza diferida – *diferante*; todos os outros da *physis* – *tekhne*, nomos, *thesis*, sociedade, liberdade, história, espírito etc. – como *physis diferante*. *Physis* em *différance*<sup>642</sup>

Embora o “Hiperurânio” de Platão seja o caso mais paradigmático de “mundo verdade”, qualquer suposição de um “em si” constitui um “mundo verdade”: o *theion* aristotélico, o “Deus” cristão, o “sujeito” cartesiano, a “coisa-em-si” e o “imperativo categórico” kantianos, a “objetividade” científica, a “razão” iluminista, o “sentido da História” único, dado, teleológico e racionalmente compreensível de Hegel e Marx. Todas figurações de um “mundo verdade” que já se constitui em oposição a algum “mundo aparente”. O conteúdo desse “mundo verdade” funda, sustenta, legitima uma série de oposições binárias e, necessariamente hierárquicas, porque um dos polos, aquele supostamente mais próximo da origem e da verdade, prevalece sobre o outro. O “mundo verdade”,

642 DERRIDA, J., *Margens da Filosofia*, p. 50

qualquer que seja, constitui um parâmetro absoluto, um critério universal pelo qual as lutas particulares são medidas.

Através dos ideais de imanência radical e de pura afirmatividade encarnados pela *vontade de poder*, Nietzsche põe em marcha uma superação da metafísica tradicional. Se o que caracteriza as metafísicas tradicionais é justamente o fundamentalismo onto-teo-lógico e o modo de operação binários, Nietzsche escapa dos dualismos opositivos da tradição ocidental promovendo uma unificação do mundo. Essa unificação não se dá por meio de uma identidade fechada, mas por uma espécie de dinâmica que atravessa todos os processos existentes – a dinâmica da vontade de poder. O grande desafio com o qual Nietzsche tem de lidar é o seguinte: se não há entidades essenciais dadas a priori em si e por si mesmas, é preciso contar com uma relacionalidade geral, o que se expressa por sua expressão “mundo-relação”. No entanto, para que haja relação – e este é um dos grandes impasses da Filosofia – é preciso que haja algo em *comum*, mas também é preciso que haja *diferença* entre os termos. Desafio dos desafios: como pensar uma “nota comum” que não anule a diversidade? Como pensar uma diferencialidade que não ignore a necessidade de um princípio comum? A pura “comunidade” mata a diferença e ingênua – ou maliciosamente – reduz as diversidades a um mesmo caldo homogêneo. A pura diferencialidade, também por ingenuidade ou malícia, acaba por postular um mundo de átomos incomunicáveis. Ambas as teses, quando submetidas a um “teste de realidade”, se mostram impossíveis. O golpe de gênio de Nietzsche é propor como “nota comum” a mais pura dissonância, isto é, propôr como princípio comum a própria afirmatividade egoística da diferença. É isso que se diz com a expressão “vontade de poder”. A vontade de poder constitui essa dobra, essa articulação, esse impossível inscrito “entre” mesmidade e diferença.

Essa “unificação” atravessada por uma tensão insuperável entre mesmidade e diferença, permanência e movimento, só se faz possível através desse “terceiro excluído”: a dimensão pulsional. Pois, se – e quando – a razão ocidental tradicional tenta pensar mesmidade e diferença, permanência e movimento, ela tem de recorrer a dualidades opositivas, binarismos essencialistas que colocam “algo” presente dado em si e por si mesmo de um lado e “algo”, como seu contrário, do outro. Ao menos se pensadas tão radicalmente quanto por Schopenhauer, Nietzsche e os psicanalistas, a “vontade”, a “vontade de poder”, a “pulsão”, não têm *contrário*, não têm *oposto*. Qual é o contrário da pulsão? Não há. Não existe “vontade de não-

poder”. Vontade de impotência é apenas vontade de “poder não-poder”. Não há contrário para a instância pulsional. Mesmo a “razão” só pode se considerar oposta à pulsão em um registro racionalista. Pela medida do registro pulsional, “razão” é apenas mais uma forma de articulação pulsional. Terceira, una e múltipla, a dimensão pulsional é o que a razão ocidental tradicional *não pode*, por sua própria estrutura, pensar.

Nietzsche permanece atado à metafísica tradicional justamente por conceber a efetiva superação da metafísica como pura afirmatividade da vontade de poder e a conseqüente eliminação do “além”, aniquilação de todo o “transcendente”. Em diversos momentos, Nietzsche parece não aceitar que a vontade de poder requisite um “além”, uma transcendência. Assim, ele procura explicar as fantasias de “além” como produto da imaginação ressentida dos fracos:

Todo esse mundo fictício tem raízes no ódio ao natural (a realidade!), é a expressão de um profundo mal-estar com o real... *Mas isso explica tudo*. Quem tem motivos para *furtar-se mendazmente* à realidade? Quem com ela *sofre*. Mas sofrer com a realidade significa ser uma realidade *fracassada*...<sup>643</sup>.

Todos os construtos transcendentais não passam de “*mentiras* oriundas dos instintos ruins de naturezas doentes”<sup>644</sup>. O “mundo verdadeiro” e o “mundo aparente” são na verdade “o *mundo forjado* e a realidade”<sup>645</sup>. O “homem redentor” puramente afirmador é um “antiniilista”, “vencedor de Deus do nada”, um “espírito cuja força impulsora afastará sempre de toda transcendência”<sup>646</sup>.

Nesse ponto, a crítica de Heidegger a Nietzsche é plenamente válida. A pura autoafirmatividade da vontade de poder constituiria um mundo da pura efetividade, do puro cálculo, sem “além”, isto é, um mundo que, em consonância com a Época da maquinação tecnocientífica, opera em regime de um maximal esquecimento do Ser. Por outro lado, a própria filosofia nietzschiana da vontade de poder poderia suscitar algumas dificuldades e questões para o pensamento heideggeriano. Por exemplo: o retorno do humanismo recalcado, no privilégio do “*dasein humano*”<sup>647</sup> em relação aos demais entes. Só o “*dasein humano*” compreende o Ser,

643 AC, § 15

644 EH, *Por que sou tão inteligente*, § 10

645 EH, *Prólogo*, § 2

646 GM, II, § 24

647 Heidegger propõe o termo *dasein* em substituição do termo “humano” já muito carregado pela tradição metafísica. No entanto, o próprio Heidegger utiliza a expressão “*dasein humano*” em algumas ocasiões (por exemplo, no final de “Que é Metafísica”), e, por vezes, abre mão do termo que forjou e utiliza o clássico “humano” ou “homem”.

só o *dasein* humano *ec-siste*, só o *dasein* humano tem “mundo”, só o *dasein* humano “fala”, ou melhor, “habita a linguagem”. A própria transparência da “linguagem” que “fala”, “mostra”, “revela”, porta sentido, fica gravemente abalada se procuramos, como Nietzsche e os psicanalistas, compreender o fundo pulsional da linguagem.

Outra dificuldade que a vontade de poder impõe ao pensamento heideggeriano é: em que medida estamos autorizados a falar de Épocas, com “e” maiúsculo, atravessadas em sua totalidade por um mesmo princípio de configuração, por uma mesma lógica plenamente instalada. Se levarmos a sério a dinâmica relacional das forças proposta por Nietzsche, temos de levar em consideração que toda configuração aparentemente hegemônica, somente se instala e se mantém através de um processo de dominação que exige um constante investimento de poder e que tem de lidar com incontáveis configurações desviantes e divergentes, externas e/ou internas.

Mas, há algo mais na vontade de poder do que a pura afirmatividade e a exclusão da experiência do “além” como fantasia da imaginação ressentida. Algo que Freud, Lacan e especialmente Magno, enquanto herdeiros da metafísica da vontade, nos ajudam a pensar. Se operarmos uma projeção retroativa da Nova Psicanálise sobre a filosofia nietzschiana da vontade de poder, ambas podem multiplicar mutuamente suas possibilidades.

Magno condensa toda a agitação pulsional numa única fórmula: “Haver desejo de não-Haver”. Significando tanto que a Pulsão deseja o que não-Há, o Impossível, como – pelas mesmas razões – que a Pulsão deseja se extinguir e deixar de Haver. Isso faz todo o sentido, pois, considerando que o único objetivo de uma pulsão é sua própria satisfação, mas, para uma pulsão a satisfação equivale à morte, à sua extinção enquanto pulsão e sua conversão total em gozo, é legítimo dizer que a Pulsão deseja não-Haver. Magno afirma que a pulsão opera em dois âmbitos: no Haver como um todo e, como réplica, na mente da espécie humana, a qual, para evitar a tradição humanista, Magno chama de “Idioformação”.

No entanto, no conceito de “Idioformação” há também um retorno do humanismo recalcado, a exemplo do que ocorre em Heidegger. A “Idioformação” é a única “espécie” para a qual comparece uma “mente-espelho” com a disponibilidade de “reviramento”, isto é, de “avessamento radical”, que, em última instância, exige o avesso do Haver como um todo, ou seja, não-Haver, o que não-

Há, a extinção completa, o Impossível Absoluto. Esse privilégio de uma “espécie” que, por acaso, é a nossa, fica aquém das possibilidades de pensamento da própria teoria de Magno. Se tudo que há são formações e se as formações se articulam em rede, configurando polos com focos e franjas, é impossível determinar *a priori* o que seja uma “espécie” ou uma “Pessoa” (o outro nome de Magno para a Idioformação). Resta impossível, portanto, localizar o movimento pulsional na “mente” de uma “Pessoa” ou de uma “espécie”.

Essa remanescência humanista compromete também o tratamento dado por Magno à “questão da técnica”. Seguindo Freud, imagina o humano como senhor do processo de articulação tecnológica. O humano como “deus de prótese” que, pela competência de espelhamento revirante, pode subverter recalques e produzir “próteses” para satisfazer seus desejos. Isso, mais uma vez, compromete a generalidade que propõe a teoria das formações. Todo aparato tecnológico é fruto de uma rede de articulações da qual a formação à qual se atribui secundariamente o nome “humana” pode participar afetando e sendo afetada de múltiplas maneiras pela rede de formações em jogo. Mas esse participar nunca poderá significar conduzir o processo e dispor dos resultados a seu bel-prazer.

Além do mais, se só “o Haver por inteiro” e o “humano” são pulsionais, começamos a operar num regime binário em que há seres essencialmente pulsionais e seres essencialmente não-pulsionais. E ainda: se as demais formações – além da Idioformação – não são pulsionais, não fica muito claro por que elas impõem resistência ao movimento Desistente do Haver, porque insistem em “perseverar na existência”, porque insistem em fazer valer seu poder e em impor sua diferença sobre as demais. Se as formações não são pulsionais, por que elas estabelecem relações de poder? Em quase todas as obras de Magno, vemos a importância da questão do poder, do poder das formações, dos poderes em jogo em cada configuração sintomática de formações, do mapeamento do “grande campo de batalha do Haver” que se dá como “agonística das formações”:

tudo é questão de formações como constituição de **poder**, o que torna o haver um grande campo de batalha, em cuja agonística temos obrigatoriamente que viver. Em última instância, o que temos que entender é o que seja o **Poder**.

O Poder não é algo misterioso constituído nunca se sabe onde e sempre sem a nossa permissão. Podemos muito bem reconhecer e encontrar suas forças constituintes. E, antes de mais nada devemos lembrar – questão que foi aberta definitivamente por Foucault – que **qualquer formação tem seu poder próprio**, simplesmente pelo fato de existir. Pode se encontrar

momentaneamente em situação de inadimplência diante de outros poderes mais potentes, mais avantajados, e eventualmente sucumbirá ou perderá uma ou outra batalha ou a guerra por inteiro. Mas qualquer formação sempre tem o seu próprio, isto é, algum poder. Quando, por sua vez, consegue juntar-se a diversas outras formações e agrupar seus poderes, produz-se uma nova e maior formação com poder superior ao daquele que antes a estava oprimindo. E esta nova formação pode vencer aquela outra e afirmar ser ela agora a que será recalcada. Esta tem sido a história do homem, bem como as lutas pelos interesses de cada um, mediante os poderes que pode ter e os que pode aglutinar a seu favor. E isto vai da fundação de uma religião à criação e disseminação de uma filosofia, da fundação de um partido político à simples hegemonia dentro de uma família. Se alguma coisa deu certo no nível do poder e se tal formação venceu, não foi necessariamente por ela ser a melhor, mas sim porque conseguiu arrolar e aglutinar poder de vencer, ainda que seja em algum sentido pior que a outra que não venceu.<sup>648</sup>

Mas, se se trata sempre do poder, do exercício do poder, da agonística dos poderes, não haverá então uma “vontade” ou “pulsão de poder” generalizada, que opera não apenas nos dois níveis admitidos por Magno – o “Haver por inteiro” e a “mente-espelho da Idioformação” – mas em toda e qualquer formação, em tudo que possa haver? Retornamos, então, à “tese” de Nietzsche? À “vontade de poder” como princípio comum do Haver? Mas, como conciliar a pura afirmatividade de uma vontade ou pulsão de poder “sem além”, puramente imanente, com a negatividade de um desejo desistente, um desejo fundado na alucinação de um transcendente não-Haver? De alguma maneira, essa proximidade íntima da Pulsão e da vontade de poder, é reconhecida por Magno. Em seu seminário de 1996, intitulado *Psychopathia Sexualis*, Magno chega a dizer que Pulsão e vontade de poder são, de certa forma, o mesmo:

A sexualidade é a estrutura mesma do Haver, segundo a ALEI que rege esse Haver e que se escreve **Haver desejo de não-Haver**, a qual pode ser entendida como pura VONTADE DE PODER. Observem que não estou falando de vontade de potência, pois não sou Deleuze. O termo é, entre outros, de Nietzsche. Mas, como sabem, poder é igual a gozo no sistema que prescrevo. Para a Nova Psicanálise, **poder** e **gozo** são a mesma coisa. Vontade de Poder não é senão Vontade de Gozar<sup>649</sup>

“Poder e gozo são a mesma coisa”. Nisso consiste justamente uma das grandes originalidades da *tese* nietzschiana. Poder não é apenas meio para um “gozo” qualquer. Poder é o gozo, poder é meio e fim da vontade fundamental da existência. Mais à frente, Magno propõe a “Pulsão” como nome genérico, fórmula simplificadora capaz de reunir em si “vontade de poder” e “vontade de gozar”:

648 MAGNO, M.D., *A psicanálise, NovaMente*, p. 93

649 MAGNO, M.D., *Psychopathia Sexualis*, p. 28

“Então, de maneira gostosamente simplificadora, quero que possamos falar apenasmente de PULSÃO. Vontade de gozar, vontade de poder, vontade de potência, vontade de foder, chamam-se antigamente e simplesmente de PULSÃO”.

Daí em diante a questão não será mais enunciada dessa maneira. A íntima proximidade entre Pulsão e vontade de poder restará obscura, até que em seu seminário mais recente, *Razão de um Percurso*, Magno descreve a Pulsão da seguinte maneira: “Que desejo há?: O desejo de não-Haver – mas é um desejo que será frustrado para sempre porque o não-Haver não há. Desejo de Impossível, portanto, como já enunciara Nietzsche”<sup>650</sup>. *Como já enunciara Nietzsche*, diz Magno. Mas, em que medida está enunciado em Nietzsche um Desejo de Impossível? A vontade de poder, enquanto pura afirmatividade, não enunciaria, pelo contrário, a requisição do poder, a cada vez, possível, o puro cálculo do máximo poder possível a cada instante? E não é assim mesmo que se explica que toda fantasia de “além” – sempre impossível – está relegada à imaginação ressentida dos espíritos malogrados?

Se prestarmos atenção à dinâmica da vontade de poder, veremos que a leitura de Magno é bastante pertinente. Num belíssimo fragmento de 1888, Nietzsche propõe revelar o que é para ele “o mundo”. Nietzsche afirma que concebe o mundo “como um devir que não conhece nenhum tornar-se satisfeito, nenhum fastio, nenhum cansaço”, um “mundo *dionisíaco* do criar eternamente a si mesmo, do destruir eternamente a si mesmo”, mundo da “dupla volúpia” “além de bem e de mal”<sup>651</sup>. Em outro fragmento do mesmo período, afirma que o mundo “joga seu jogo *in infinitum*” e que

Se o mundo, em geral, pudesse petrificar-se, secar, finar, tornar-se *nada*, ou se pudesse alcançar o estado de equilíbrio, ou se tivesse qualquer fim que encerrasse em si a duração, a imutabilidade, o uma-vez-por-todas (resumindo, dito metafisicamente: se o devir *pudesse* desembocar no ser ou no nada), então esse estado haveria de já ter sido alcançado. Mas ele não foi alcançado: donde se segue...<sup>652</sup>

“Donde se segue” que é absolutamente impossível que a vontade de poder encontre uma satisfação final, última, eterna e absoluta, que a converta por completo em gozo, em puro nada ou em pleno ser.

650 MAGNO, M.D., *Razão de um percurso*, p. 164

651 NF/FP 38[12] de junho-julho de 1885

652 14[188] da primavera de 1888

“Mundo” aqui não quer dizer o substrato no qual se desenrola a totalidade das circunstâncias existentes. “Mundo” significa “vontade de poder” – não à toa o fragmento que começa com “Sabeis o que é para mim 'o mundo'”? Termina com “*Este mundo é a vontade de poder – e nada além disso!*”. Ora, constitui uma impossibilidade lógica – e ontológica – que a “vontade de poder” logre simplesmente “petrificar-se”, “secar” ou “finar”, “tornar-se nada”, alcançar um estado de absoluto equilíbrio (morte térmica), ou encontrar o “fim”, a “imutabilidade”, o “uma-vez-por-todas”. Pois, se fosse possível que a vontade de poder encontrasse esse “estágio final”, uma satisfação última e definitiva, isso equivaleria à completa aniquilação do mundo, da existência do Haver. Mas como pode o Haver passar a não-Haver? Como pode o que não-Há passar a Haver? É impossível. Absolutamente impossível. “Tudo vem a ser e eternamente retorna – *escafeder-se não é possível!*”<sup>653</sup>. “Escafeder-se”, “sumir”, desaparecer de uma vez por todas no gozo absoluto do poder, da morte, desse misto de prazer e morte que é o Nirvana, “não é possível”.

Mas, com isso, temos de admitir que o poder que se deseja na “vontade de poder” não é nenhum poder possível, nenhum poder alcançável ou factível. Por isso um movimento de constante “auto-superação” é intrínseco à dinâmica da vontade de poder, por isso ela tem de retornar eternamente. Caso algum “grau” ou “nível” de poder alcançado pudesse satisfazer plenamente, de uma vez por todas a inquietação desejante da vontade de poder, ela – e com ela o mundo, a existência, o Haver – se extinguiria. Mas “escafeder-se não é possível”. Não é possível porque para “além” da vontade de poder não há nada que possa vir a existir. “Além” do Haver não-Há. E o que não há não pode, de maneira alguma, simplesmente vir a haver. Não há nenhum “antes”, nenhum “além”, nenhum “depois” possível do Haver.

Se a vontade de poder não visa nenhum poder possível, isso quer dizer que o que se requisita na vontade de poder é um poder além de todo poder possível, um poder incalculável, incomensurável, um poder além de todo condicionamento e limitação. A vontade de poder só pode ser propriamente compreendida, portanto, segundo nossa interpretação, como *pulsão de poder absoluto*. Poder absoluto é justamente o que não há nem pode haver sob qualquer combinação possível de

circunstâncias. A sentença nietzschiana “Deus está morto” não diz outra coisa: o poder absoluto não existe.

Segundo o dicionário filosófico de Ferrater Mora, “por 'absoluto' entende-se aquilo que existe por si mesmo, isto é, aquilo que existe separado ou desligado de qualquer outra coisa; logo o independente, o incondicionado”<sup>654</sup>. A impossibilidade de uma tal instância é justamente o que se expressa no “mundo-relação” de Nietzsche, um mundo configurado como rede relacional de forças, no qual “não há seres em si”, mas “as relações constituem os seres”. Toda relação já necessariamente condiciona, limita e determina. Todo poder possível, atingível, factível num “mundo-relação”, é sempre necessariamente, portanto, um poder relativo, condicionado e limitado. Se admitíssemos, então, que a vontade de poder almeja um poder possível, factível em qualquer tempo ou lugar, sob qualquer combinação possível de circunstâncias, estaríamos admitindo a possibilidade absurda de que a vontade de poder, e com ela o próprio mundo e a existência, se extinguissem, ou seja, estaríamos admitindo a hipótese absurda de que aquilo que não-há viesse magicamente a haver.

Mas, como pode a vontade requisitar um poder além de todo poder? Um poder absoluto absolutamente impossível? Para que possamos prosseguir a partir deste ponto, temos de recorrer a uma projeção retroativa da Nova Psicanálise sobre a filosofia de Nietzsche. Vimos como a Pulsão, na descrição de Magno, deseja e continua desejando o Impossível Absoluto porque é estruturalmente alucinatória, não cessa de projetar alucinatoriamente uma satisfação impossível que não Há. Ora, se a vontade de poder, por sua própria dinâmica, demanda um poder impossível, um poder que não-há nem pode haver, podemos nos perguntar se a vontade de poder não será também intrinsecamente alucinatória. Faria parte, nesse caso, da própria essência da vontade, a projeção alucinatória de fantasias de poder absoluto.

Com isso, re-solveríamos o dualismo nietzschiano da força e da fraqueza, do aristocrata forte puramente afirmativo da imanência e do fraco ressentido que projeta fantasias no “além” para condenar e negar a imanência mundana. Algo que Nietzsche não estaria disposto a admitir, mas que a própria dinâmica da vontade de poder impõe, é que não é possível não projetar – e se orientar por – fantasias de Poder Absoluto. Não são apenas os instintos fracos e ressentidos que fantasiam um

“além”. Há um “além” – no entanto, impossível – inscrito na estrutura mesma da vontade: o poder absoluto.

Por outro lado, se re-interpretarmos a pulsão da Nova Psicanálise como Pulsão de Poder Absoluto, nos colocamos em condições de compreender tanto o caráter desistente da pulsão, que se precipita em direção ao abismo do não-Haver, mas também o caráter resistente das formações que, na perpétua “agonística” dos seus poderes, transformam o Haver num “grande campo de batalha”. Essa compreensão nos permite também escapar ao retorno do humanismo recalcado que faz do humano – ou da Idioformação – o único ser dotado de uma mente que replica a estrutura do Haver por inteiro. Com a postulação de uma pulsão de poder absoluto conseguimos fazer soar uma “nota comum” que atravessa toda e qualquer formação, dando conta tanto do caráter desistente de um desejo de Impossível, desejo de não-Haver, como também do caráter resistente e consistente das formações que, desejando poder absoluto, afirmam sua perspectiva contra as demais.

Uma pulsão de poder absoluto não admite distinção *a priori* entre afirmatividade e negatividade, resistência e desistência, Eros e Tânatos. Segundo a lógica própria do seu movimento, a pulsão é tão intrinsecamente afirmativa, no que impõe para toda configuração de forças o desejo egoístico de afirmação (absoluta) do próprio poder, quanto intrinsecamente negativa, pois, para uma pulsão, a satisfação absoluta desejada, se porventura atingida, significaria extinção, aniquilação, morte, conversão total em gozo.

Para além de afirmatividade e negatividade, prazer e desprazer, vida e morte, Eros e Tânatos, o Poder. Absoluto. Em seu *Cartão-postal: de Sócrates a Freud e além*, Derrida aponta para a presença espectral no texto *Além do princípio do prazer*, da

singularidade de uma pulsão que não se deixaria reduzir a nenhuma outra. E ela nos interessa tanto mais que, sendo irreduzível a nenhuma outra, parece tomar parte de todas as outras na medida em que toda a economia do PP e de seu além se regula por relações de “dominação”. Podemos, assim, vislumbrar um privilégio quase transcendental dessa pulsão de dominação, pulsão de potência ou pulsão de ascendência. Esta última denominação me parece preferível: ela marca melhor a relação ao outro, mesmo na tomada de si.<sup>655</sup>

E Derrida prossegue:

Ora, se tal pulsão de poder existe, se podemos reconhecer-lhe uma especificidade, devemos por certo admitir que ela desempenha um papel

655 DERRIDA, J., *O cartão-postal*, p. 450

muito original na organização mais “metaconceitual” e “metalinguística”, a mais dominante precisamente, do discurso freudiano. Pois é bem no código do poder, e ele não é apenas metafórico, que a problemática se instala. Trata-se sempre de saber quem é o “senhor”, quem “domina”, quem tem a “autoridade”, até que ponto o PP exerce o poder, como uma pulsão pode se tornar totalmente independente dele ou precedê-lo, quais são as relações de serviço entre o PP e o resto”<sup>656</sup>

Ou seja, mesmo entre “pulsões”, “princípios”, “funções” há uma luta pela ascendência, pelo domínio, o que dá indicações de uma pulsão mais originária em ação, uma “pulsão de poder”:

Dito de outro modo: o motivo do poder é mais originário e mais geral que o PP; ele é independente dele, ele é seu além. Mas ele não se confunde com a pulsão de morte ou a compulsão à repetição; ele nos dá com o que descrevê-las e ele desempenha em relação a ela, como em relação a uma “dominação do PP”, o papel de predicado transcendental. Além do princípio do prazer – o poder.<sup>657</sup>

Operando, portanto, uma projeção retroativa entre a Nova Psicanálise e a filosofia nietzschiana da vontade de poder, nos colocamos em condições de afirmar que a pulsão que há é de poder absoluto. Ela funda – e é fundada por – uma alucinação fundamental de poder absoluto. Poder absoluto é o absolutamente impossível e, no entanto, enquanto fantasia fundamental, constitui o fundo sem fundo de toda a existência. A “hipótese-Deus” de que fala Magno, a inarredável ficção que, pela dinâmica pulsional, se inscreve no lugar da diferença absoluta entre Haver e não-Haver, é sempre necessariamente uma fantasia de poder absoluto. Com isso queremos dizer o seguinte: o postulado de fundamentos absolutos pelas metafísicas tradicionais não é fruto de algum erro de cálculo, desvio epistemológico ou falta moral de alguns pensadores. Os “fundamentos” das metafísicas tradicionais são fantasias pulsionais de poder absoluto.

É o desejo, e com o desejo a fantasia, de um poder absoluto – isto é, um poder além de todo poder possível, um poder livre de toda determinação, limitação e condicionamento, um poder dado *a priori* e subsistente em si e por si mesmo, um poder absolutamente capaz de causar, originar, sustentar, fundamentar, iluminar, inteligir, mover, legitimar, garantir, governar, reger, prover sentido, razão e motivação – que a tradição metafísica a cada vez re-apresenta como possível. A “ideia” platônica; o *theion* aristotélico; o Deus cristão; o “sujeito” cartesiano; a

<sup>656</sup> *Ibidem*, p. 451

<sup>657</sup> *Ibidem*, p. 452

“razão” iluminista; a confiança no progresso científico ou tecno-científico; o “sentido” racional da história e sua absoluta inteligibilidade; todas as figurações de uma fantasia de poder absoluto irremediavelmente inscrita na estrutura pulsional.

Mesmo a “pura exasperação” de Magno, absolutamente neutra e indiferenciante, constitui ainda uma fantasia de poder absoluto. Mas, Magno sabe disso:

Se conseguíssemos ficar no lugar da HiperDeterminação [lugar da pura exasperação] – onde ninguém vive, (...), lugar de neutralidade produzido justamente pela luta de indiferenciação –, teríamos a liberdade e o poder absolutos<sup>658</sup>.

Do mesmo modo, todos os exemplos que ele fornece das ficções que em geral são postas no “lugar” da “pura exasperação” entre Haver e não-Haver, são claros exemplos de fantasias de poder absoluto: “Deus”, “Eu”, “Orgia”, “Nirvana” e também nas instituições e posições socioculturais idealmente projetadas no lugar da “exasperação”. São todas idealizações socioculturais que se apresentam como representantes do poder absoluto:

Do ponto de vista de sua experiência, enquanto crianças, as pessoas acreditaram encontrar nos adultos, parentais ou não, essa instância decisória e aparentemente precisa, que, mais tarde, virão distribuir por funções sociais, como juízes, mestres, médicos, padres, policiais...<sup>659</sup>

Da mais elaborada teoria filosófica ao mais insignificante empreendimento cotidiano, todo movimento e todo projeto dão testemunho da pulsão e de sua fantasia fundamental de poder absoluto. Como diz Cioran:

Arriscaríamos o menor projeto sem a convicção íntima de que o absoluto depende de nós, de nossas ideias e de nossos atos, e de que podemos assegurar seu triunfo em um prazo bastante breve? (...) Manifestar-se é deixar-se cegar por uma forma qualquer de perfeição: mesmo o movimento enquanto tal contém um ingrediente utópico. Até respirar seria um suplício sem a lembrança ou o pressentimento do paraíso, objeto supremo – e no entanto inconsciente – de nossos desejos, essência não formulada de nossa memória e de nossa esperança<sup>660</sup>

Recentemente, encontramos na obra do psicanalista e filósofo Cornelius Castoriadis uma passagem que vem corroborar nossa hipótese. O trecho de uma entrevista no qual ele discorre sobre a necessidade inarredável das fantasias de poder absoluto em nossas vidas:

658 MAGNO, M.D., *Revirão*, p. 121

659 MAGNO, M.D., *A rebelião dos anjos*, p. 125

660 CIORAN, E., *História e Utopia*, pp. 113-115

Se você já teve um filho, independentemente da maneira pela qual você o cria, em um certo momento, no decorrer do primeiro mês, ele começará a chorar e fritar de modo infernal. Não porque ele tenha fome, ou esteja doente, mas simplesmente porque ele descobre um mundo que não se dobra à sua vontade. Falemos sério: não apenas inconscientemente, mas mesmo conscientemente, todos nós desejaríamos um mundo que se moldasse à nossa vontade, não é mesmo? (...)

E quem o negaria? Dizemos que isso não é possível, renunciamos a um desejo, mas o desejo continua lá. Como psicanalista, eu diria que uma pessoa incapaz de formar uma fantasia referente à onipotência é uma pessoa seriamente enferma, entendem o que quero dizer? A capacidade de formar fantasias de onipotência é um componente necessário não apenas da vida inconsciente, mas também da vida consciente. Se você não consegue entreter um devaneio, pensando: “A garota virá ao encontro”, ou “hei de escrever meu livro”, ou “as coisas vão se passar tal como desejo”, então você está realmente muito enfermo. E, evidentemente, você também não estará doente se for incapaz de corrigir essa fantasia dizendo: “não, eu não a agradei, é claro”, ou “ela já tem um amante, ao qual está muito ligada”.

Assim, existe essa psique, com sua imaginação e suas fantasias de onipotência (...).<sup>661</sup>

Com isso a pulsão de poder absoluto se inscreve tão dentro quanto fora de uma “maquinação calculadora”. O cálculo que se poderia chamar “cálculo do máximo de poder possível a cada instante”, enquanto dirigido para um poder absoluto, um poder que extrapola justamente o poder possível calculado e calculável, traz inscrito em si a dimensão do absolutamente incalculável. O cálculo de poder – que há – é sempre necessariamente atravessado pelo Impossível que, em última instância, é demandado como poder absoluto. Expressão ontológica da tensão “aporética” exposta por Derrida: entre a dimensão calculável do direito e da regra e a dimensão incalculável da justiça e da indecidibilidade: “O direito é o elemento do cálculo, é justo que haja um direito, mas a justiça é incalculável, ela exige que se calcule o incalculável”<sup>662</sup>. Assim opera a dinâmica da pulsão de poder absoluto, como uma exigência constante e insistente de que se calcule o incalculável.

Mas, que diferença pode haver entre a metafísica da vontade e as metafísicas tradicionais? Ora, a metafísica da vontade subverte a lógica de re-apresentação do poder absoluto que rege as metafísicas tradicionais. Ela não parte de um poder absoluto plenamente constituído, de um fundamento já estabelecido, mas justamente da *vontade* de um tal poder absoluto de fundamentação. Com isso, ela não nos livra das fantasias de poder absoluto, mas constitui toda uma outra lógica,

661 CASTORIADIS, C., *Encruzilhadas do labirinto II*, p. 46

662 DERRIDA, J., *Força de lei*, p. 30

uma lógica impossível, uma lógica ilógica que consiste em desejar incessantemente o impossível.

Recoloquemos, portanto, diante desta perspectiva, uma das questões norteadoras desta tese, que reaparece em cada um dos seus capítulos: é possível superar a metafísica? E isso significa: é possível eliminar toda referência a um fundamento transcendente? A pulsão de poder absoluto nos coloca diante de um impasse, um impasse estrutural que não tem qualquer possibilidade de se resolver. Por um lado, todo e qualquer fundamento que se pretenda absoluto e incondicionado não passa de uma fantasia de poder absoluto projetada pela pulsão. O que condena ao fracasso toda e qualquer tentativa de uma fundamentação metafísica absolutamente segura e estável. Por outro lado, a própria estrutura pulsional, como demanda um poder absoluto, não cessa de projetar alucinatoriamente como possível alguma fantasia de poder absoluto. Fantasia originária que se põe a cada vez, como transcendente, para “além” de todo o possível. O que condena ao fracasso toda e qualquer tentativa de uma superação definitiva de toda transcendência metafísica. Portanto, todo projeto de fundamentação metafísica é impossível, mas todo projeto antimetafísico de destruição da transcendência e afirmação da pura imanência é igualmente impossível. O impossível está inscrito na essência de todo e qualquer projeto existencial. É isso o que chamamos aqui de *metafísica do impossível*.

A metafísica da vontade, quando a levamos a sério e seguimos com ela até que nos conduza às suas últimas consequências, se revela em sua essência como uma “metafísica do impossível”. É simplesmente isso que diz o título de nossa tese: “Metafísica da vontade, metafísica do impossível”. Pode parecer a muitas pessoas que uma tal compreensão do mundo – que reconhece o impossível e, conseqüentemente, o fracasso inscritos no coração de todo e qualquer projeto existencial – não tenha outra serventia senão nos atirar numa melancolia insuperável e que talvez não passe de mais um produto do sadismo – ou masoquismo – espiritual de uma dessas “almas trágicas que a 'realidade' arruína”<sup>663</sup>, como disse Nietzsche em algum lugar. Para essas pessoas eu diria que talvez tenham razão. Mas com a ressalva de que talvez, diante da euforia metafísica e sua crença inabalável na estabilidade de um progresso – econômico, político, espiritual ou

tecnocientífico – sempre já calculado de antemão; diante da sistemática homogeneização de tudo e todos em torno dos mesmos ideais; diante da sistemática condenação e exclusão das diferenças e singularidades, que o fundamentalismo metafísico seguro de si não cessa de promover; nada tenho a dizer contra a melancolia. Pelo contrário, ela pode até ser uma poderosa forma de resistência e estratégia de sobre-vivência num mundo que se imagina tão bem equilibrado. Para citar uma belíssima frase de José Thomaz Brum: “mais vale uma melancolia funda do que uma mesmice equilibrada”.

Mas, diria também, que mesmo nessa espécie de “metafísica do fracasso” há uma intensa positividade. Não fosse essa impossibilidade inscrita na estrutura de todo projeto metafísico ou antimetafísico, tudo já estaria resolvido de uma vez por todas, bastando seguir, com toda a segurança e estabilidade, um caminho já pré-definido pela presença ou ausência absoluta de fundamentação. Nada mais restaria a ser feito, nada mais restaria para ser pensado. É importante que os projetos absolutizantes fracassem, é importante que eles tenham de fracassar. Pois assim, resta sempre ainda tudo por fazer e sempre ainda tudo por pensar.

## 6 Em lugar de uma Conclusão

*Há muita beleza nos castelos de cartas  
Sobretudo na delicadeza de fazê-los  
Apenas para depois vê-los desfeitos*

*Em verdade tudo o que conquistamos se resume a castelos de cartas  
Basta ter a ciência de que a brisa primeira há de levar...  
Tudo o mais é conspiração, desejo e ânsia  
Não passam de anestésicos para a longa viagem*

*A beleza das coisas frágeis e findas...  
A beleza que se resume nela mesma...*

Bernard Tinoco

Procuramos nesta tese seguir os rastros de uma experiência de pensamento que tem como fundo e fundamento justamente isto que chamamos aqui de “dimensão pulsional”. Não se deixando reduzir ao corporal ou ao mental, ao material ou ao espiritual, nem também à natureza ou à cultura, ao bom ou ao mau, ao verdadeiro ou ao falso, ao real ou ao ficcional, mas sempre a cada vez fundando, atravessando, transbordando, constituindo e configurando o que quer que se possa compreender como o próprio de cada um desses registros, a dimensão pulsional se dá como uma espécie de “terceiro excluído”, terceiro historicamente excluído da razão ocidental baseada no princípio de identidade, terceiro necessariamente excluído, porquanto não se permite capturar por uma delimitação definitiva. Tratamos, portanto, de uma experiência de pensamento que não é exatamente infundada, mas fundada no abismo, no fundo sem fundo da dimensão pulsional, no impossível.

Um dos nossos objetivos foi chamar a atenção para a originalidade e originariedade do gesto de pensamento schopenhaueriano. Ao trazer para o primeiro plano da experiência existencial a dimensão pulsional, configurando uma “metafísica da vontade”, Schopenhauer, a contrapelo de toda a tradição ocidental que o precede, resiste à tentação de uma fundamentação racional absoluta e se deixa correr o risco supremo de deparar-se com o *ab-grund*. Talvez essa originalidade se deva ao improvável encontro entre Ocidente e Oriente que na obra de Schopenhauer não se limita a um dispor lado a lado, mas consiste numa articulação incrivelmente

criativa e profícua. Inaugurando uma outra tradição, uma outra metafísica, Schopenhauer tem ainda uma metade do seu corpo na tradição precedente. Noções como “coisa-em-si” e “fenômeno” e todo o elogio da moral de abnegação o aproximam da metafísica ocidental tradicional.

Nietzsche é talvez quem se deixa tocar mais profundamente pelo pensamento schopenhaueriano e suas tão libertadoras quanto graves consequências. Esforçando-se para superar os resquícios metafísicos do pensamento de Schopenhauer, Nietzsche se põe a caminho de uma superação total e definitiva da metafísica tradicional. A metafísica tradicional opera sempre através de uma divisão do real em dois – qualquer “mundo verdade” x qualquer “mundo aparência” –, também opera necessariamente segundo uma lógica binária que procura enquadrar o real em pares de oposições entre entes e valores supostamente autoidenticos, dados em si e por si mesmos. Com o pensamento da vontade de poder, Nietzsche abole a divisão dos mundos, a lógica binária e qualquer possibilidade de existência de algo “em si”. O mundo como rede de forças desejanter, ávidas por domínio, assenhoreamento, expansão, não deixa lugar para oposições apriorísticas, nem para qualquer “em si” que se suponha existir de maneira autossuficiente para além da rede de relações de poder que constituem o mundo. A vontade de poder se dá aqui como o auge da “reunião”, constituindo a unificação máxima dos entes num mesmo mundo relacional, mas também como a mais radical multiplicidade e diferença, incitando incessantemente toda e qualquer configuração de forças a se expressar se impor enquanto singularidade.

Heidegger vem nos mostrar que o pensamento da vontade de poder, na pura afirmatividade de uma imanência relacional, sem qualquer fundamento ou sentido maior do que a própria autopetuação de uma rede autopoiética de forças, apenas corresponde ao chamado do Ser na Época tecnocientífica. Nesta configuração epocal que é a nossa, o Ser se envia como esquecimento maximal, isto é, a dimensão oculta, velada, a dimensão da doação de sentido que revela o ente permitindo que este apareça enquanto ente significativo, é completamente obliterada pela máxima apresentação do ente. O ente se impõe então em sua máxima disponibilidade para a exploração organizada regida pela maquinação calculadora. Tudo está disponível como fundo de reserva para a exploração organizada, tudo é calculável, tudo é planificável.

Se levamos a sério o desafio que se impõe a nós nesta encruzilhada Nietzsche-Heidegger, nos deparamos com algumas questões: será possível um pensamento que não se deixe nostalgicamente arrastar pela ilusão metafísica de uma fundamentação absoluta nos moldes tradicionais, mas que também não se permita anunciar ingenuamente aos quatro ventos a morte da metafísica? E mais: será possível resistir ao recrudescimento dos fundamentalismos religiosos/metafísicos que se julgavam há muito superados, mas também ao afã irrefreável da produtividade eficiente?

No quarto capítulo, trouxemos a Nova Psicanálise de MD Magno para nos ajudar a repensar a metafísica da vontade a partir dos desafios do nosso tempo. A estrutura do movimento pulsional como “haver-desejo-de-não-haver” descortinou para nós um horizonte interpretativo a partir do qual a vontade de poder se mostrou como pulsão que requisita incessantemente um poder além de qualquer poder possível, um poder absoluto, um poder impossível.

A dimensão pulsional, compreendida como pulsão de poder absoluto, nos coloca a caminho de uma “outra metafísica”, pois já não há um poder absoluto que se dê como fundamento seguro e estável sobre o qual o pensamento possa repousar, mas também não há mais denegação da requisição deste poder além de todo poder, a cada vez projetado alucinatoriamente como possível. A própria estrutura pulsional requisita e alucina um além impossível que, por sua vez, funda e sustenta o movimento pulsional. Encontramo-nos sempre já no domínio do cálculo, pois como o poder absoluto desejado é impossível, está sempre em jogo um cálculo do máximo de poder possível. Mas este cálculo, por ser, no limite, requisição de um além que não há, encontra-se já sempre atravessado pelo absolutamente incalculável.

Toma forma, então, uma experiência de pensamento para a qual afirmação e negação não mais se opõem. Para o movimento pulsional, afirmar-se maximalmente é o mesmo que desejar a satisfação absoluta, a negação final de si, sua extinção enquanto pulsão. Nietzsche afirma num fragmento póstumo muito conhecido que “a vontade de poder não é um ser nem um devir, mas um *pathos*”<sup>664</sup>. Na metafísica da pulsão,

Confluem os lastros semânticos do *pathetikos*, *pathetiké*, *pathetikon*: o patético, o emocionante, o impressionante, o sensível. Trata-se do *pathos*: os gostos, as emoções, os sofrimentos, o que se experimenta, a

<sup>664</sup> NIETZSCHE, F. NF/FP 14[79] de 1888

prova, a experiência, o acontecimento, o infortúnio, a paixão. É também o *pathos lógikos*, pois as afecções experimentam graus variáveis de enfermidade, relacionados ao *pathé*, *pathés*, isto é, ao estado passivo, ao sofrimento, à aflição, inclusive por se carregar um corpo, sendo propriedade dele esses estados de *pathé*. Por isso, é *pathema*, *pathematos*, pois trata-se de enfermidade, aflição, desgraça e todo evento que afeta o corpo ou a alma, nos lançando em estados *pathetos*, pateta, patético, muito sofrido. Então, se há simplesmente *pathesis* – aflição física ou psíquica –, podemos dizer que o axioma Haver desejo de não-Haver denota uma *Pathesis Universalis*, pois Haver sofre de querer não-Haver e disso decorrem as aventuras do gozo.<sup>665</sup>

Não se trata mais também de um pensamento de pura imanência, porque há sempre um além, ainda que necessariamente impossível, inscrito na estrutura do movimento pulsional. No entanto, esta transcendência desejada não se constitui como fundamento absoluto dado em si mesmo no além enquanto tal, pois o poder absoluto, desejado como transcendente, é absolutamente impossível.

A metafísica tradicional denega o impossível-além ao entificar, definir e determinar este além como se ele fosse realmente algo de possível. A “antimetafísica” denega o desejo inescapável do além impossível, que permanece ativo em todo e qualquer processo existencial. Estamos sempre, queiramos ou não, saibamos ou não, gostemos ou não – referidos a um além impossível alucinatoriamente projetado como possível e este além determina, como um fundamento metafísico, o campo das nossas possibilidades. Isso significa também dizer que há uma impossibilidade originária no seio de todo e qualquer empreendimento, processo e pensamento.

O que está em curso, então, para este pensamento, não é nem uma metafísica tradicional, nem uma antimetafísica. Trata-se de uma *metafísica do impossível*. Isso porque o impossível é o que sustenta a existência. O impossível é aquilo mesmo que anima desde sempre o movimento pulsional. O impossível é também o fim supremo – tanto enquanto finalidade, tanto como final – ao qual a existência aspira sem cessar. O mesmo impossível permanece como fundamento abissal, como fundo sem fundo da metafísica, da antimetafísica e de todos os processos existenciais.

Deixar sobrevir a experiência desse impossível é colocar-se à beira do abismo existencial que está dado para cada um de nós, exigindo que ouçamos seu silêncio e o traduzamos em novos e múltiplos sentidos. Adentramos assim o limite

<sup>665</sup> MEDEIROS, N. *Razão de um percurso*, p. 136

indiscernível entre o cálculo e o incalculável, entre a unidade e a multiplicidade, entre a comunidade e a solidão, entre a mesmidade e a diferença, entre saber e não-saber, entre sagrado e profano. Pode ser uma experiência tão traumática quanto libertadora, tão dolorosa quanto redentora, tão aterrorizante quanto sublime. De uma maneira ou de outra, é uma experiência que põe em risco todos os fundamentos, todas as certezas, todas as verdades, todas crenças, todos os traços que constituem nossa identidade. Entretanto, não será esse supremo risco o próprio fundamento do pensamento filosófico? Pensar é arriscado. Mas talvez seja ainda menos perigoso do que a homogênea acomodação que reproduz sempre os mesmos discursos, ações, conceitos e preconceitos.

É preciso concluir. Em algum momento um último ponto final, uma última folha em branco, uma última informação técnica e uma contracapa decretam mais ou menos violentamente o fim, o término, a conclusão. E, no entanto, é impossível concluir. Um texto não se esgota nos limites que uma capa e uma contracapa lhe impõem. Ele começa muito antes da primeira letra, não se sabe quando nem onde. Ele é atravessado de ponta a ponta por uma miríade de circunstâncias, vozes, influências que vão se entrelaçando, disputando espaços, se associando, se combinando e recombinação de maneiras criativas. Este processo, diga-se de passagem, sem autor, é o próprio texto vindo à luz e se estende indefinidamente para além do ponto final. Em lugar de uma conclusão, temos então um recomeço.

## 7 Referências Bibliográficas

- ABBAGNANO, Niccolà. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007
- AGOSTINHO. **Confissões** (Coleção Os Pensadores). São Paulo: Abril, 1990
- ARISTÓTELES. **De Anima (Sobre a Alma)**. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2010
- \_\_\_\_\_. **Ética a Nicômaco** (Coleção Os Pensadores). São Paulo: Nova Cultural, 1991
- BALIBAR, Étienne. **Le traité lockien de l'identité**. In **Identité et difference**. Paris: Seuil, 1995
- BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de Política**. Brasília: UnB, 1998
- BORNHEIM, Gerd. **Os filósofos pré-socráticos**. São Paulo: Cultrix, 1998
- BRUM, José Thomaz. **O pessimismo e suas vontades**. Rio de Janeiro: Rocco, 1998
- BUCUSSI, Alessandro. **Introdução ao conceito de energia**. Porto Alegre: UFRGS, 2007
- CACCIOLA, Maria. **Schopenhauer e a questão do dogmatismo**. São Paulo: EdUsp, 1994
- CAPRA, Fritjof. **A teia da vida**. São Paulo: Cultrix, 2006
- CARNEIRO-LEÃO, Emmanuel. **Origem do Pensamento**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1980
- CASANOVA, Marco Antônio. **Compreender Heidegger**. Petrópolis: Vozes, 2013
- CASTELLS, Manuel. **A sociedade em rede**. São Paulo: Paz e Terra, 1999
- CASTORIADIS, Cornelius. **Encruzilhadas do Labirinto (II - Os domínios do homem)**. Rio de Janeiro: paz eTerra., 1987
- CHANG TUNG-SUN. **Teoria do conhecimento de um filósofo chinês**. Tradução de Heloysa de Lima Dantas. In CAMPOS, Haroldo de. **Ideograma: lógica, poesia, linguagem**. São Paulo: EdUsp, 2000
- CIORAN, Émil. **História e utopia**. Rio de Janeiro: Rocco, 2011
- DARWIN, Charles. **Origem das Espécies**. Porto: Lello & Irmão, 2003
- DERRIDA, Jacques. **Estados de alma da psicanálise**. São Paulo: Escuta, 2001
- \_\_\_\_\_. **Força de lei**. São Paulo: Martins Fontes, 2010

- \_\_\_\_\_. **O cartão postal: de Sócrates a Freud e além.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007
- \_\_\_\_\_. **Espectros de Marx.** Madrid: Trotta, 1998
- \_\_\_\_\_. **Eating well or the calculation of the subject.** In: CONNOR; NANCY; CADAVA (Editors). *Who comes after the subject?*. New York: Routledge, 1991
- \_\_\_\_\_. **Posições.** Belo Horizonte: Autêntica, 2001
- \_\_\_\_\_. **Mal de arquivo.** Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001
- \_\_\_\_\_. **Margens da Filosofia.** Campinas: Papyrus, 1991
- DESCARTES, René. **Meditações Metafísicas** (Coleção Os Pensadores). São Paulo: Abril, 2001
- DELEUZE, Gilles. **Nietzsche.** Lisboa: Edições 70, 1981
- DI GIORGI, Flavio. **Os caminhos do desejo.** In NOVAES, Adauto. **O desejo.** São Paulo: Cia das Letras, 1990
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs v.3.** Rio de Janeiro: Ed 34, 1996
- DOSTOIEVSKI, Fiodor. **Notas do subsolo.** Porto Alegre: L&PM, 2011
- DUBOIS, Christian. **Heidegger: introdução a uma leitura.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004
- FAETONTE, Carlos. **A nova ode mundial.** Niterói, 2014
- FOUCAULT, Michel. **A verdade e as formas jurídicas.** Rio de Janeiro: Nau, 2013
- \_\_\_\_\_. **Verdade e poder in Microfísica do Poder.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014, pp. 35-54
- \_\_\_\_\_. **Genealogia e poder in Microfísica do Poder.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014, pp. 262-277
- \_\_\_\_\_. **Soberania e disciplina in Microfísica do Poder.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014, pp. 278-295
- FREUD, Sigmund. **As pulsões e suas vicissitudes,** v. 14. In Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1974
- \_\_\_\_\_. **O mal-estar na civilização,** v. 21. In Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1974
- \_\_\_\_\_. **Esboço de psicanálise,** v. 23. In Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1975
- \_\_\_\_\_. **Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental,** v. 12. In Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud.

Rio de Janeiro: Imago, 1975

\_\_\_\_\_. **Além do princípio do prazer**, v. 18. In Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1976

\_\_\_\_\_. **Entrevista a George Viereck**. Entrevista conduzida por **George Sylvester Viereck**, publicada no seu livro: “Glimpses of the Great”, publicado em 1930, e republicada no livro: “A Arte da Entrevista: Uma Antologia de 1823 aos Nossos Dias,” organizado por **Fábio Altman** (Scritta 1995). Arquivo digital online: <http://www.revistabula.com/5071-a-ultima-longa-entrevista-de-sigmund-freud/> último acesso em 17/02/2016 às 11:22

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Petrópolis: Vozes, 2008

\_\_\_\_\_. **Introdução à metafísica**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999

\_\_\_\_\_. **A questão da técnica** in Ensaio e Conferências. Petrópolis: Vozes, 2012, pp. 11-38

\_\_\_\_\_. **A superação da metafísica** in Ensaio e Conferências. Petrópolis, Vozes, 2012, pp. 61-86

\_\_\_\_\_. **Nietzsche**. Rio de Janeiro: Forense, 2014

\_\_\_\_\_. **Seminários de Zollikon**. Petrópolis: Vozes, 2009

\_\_\_\_\_. **O que chamamos pensar?**. (tr.) [em elaboração] Edgar Lyra, a partir de Was heist Denken?. Tübingen: Max Niemeyer, 1954.

\_\_\_\_\_. **A origem da obra de arte**. Tradução de Laura de Borba Moosburger em sua dissertação de mestrado “*A origem da obra de arte*” de *Martin Heidegger: tradução, comentário e notas*. UFPR, 2007

\_\_\_\_\_. **A proveniência da arte e a determinação do pensar (Conferência de Atenas)**. Tradução de Irene Borges Duarte. Texto da chamada “Conferência de Atenas” [Athaener Vortrag] proferida em 4 de Abril de 1967, na Academia de Artes e Ciências de Atenas, sob o título “Die Herkunft der Kunst und die Bestimmung des Denkens”. A edição de referência é de Hermann Heidegger em *Denkerfahrungen*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1983, pp. 135-149

\_\_\_\_\_. **A sentença nietzschiana “Deus está morto”**. *Natureza Humana*, v.5, n.2, São Paulo, dezembro de 2003

\_\_\_\_\_. **Que é isto – a Filosofia?** In Conferências e escritos filosóficos. São Paulo: Abril, 1973, pp. 215-222

\_\_\_\_\_. **Que é metafísica?** in Conferências e escritos filosóficos. São Paulo: Abril, 1973, pp. 223-262

\_\_\_\_\_. **O fim da filosofia e a tarefa do pensamento** in Conferências e escritos filosóficos. São Paulo: Abril, 1973, pp. 263-280

\_\_\_\_\_. **Sobre a essência do fundamento** in Conferências e escritos filosóficos. São Paulo: Abril, 1973, pp. 281-324

\_\_\_\_\_. **Sobre a essência da verdade** in Conferências e escritos filosóficos. São Paulo: Abril, 1973, pp. 325-344

\_\_\_\_\_. **Sobre o “Humanismo”** in Conferências e escritos filosóficos. São Paulo: Abril, 1973, pp. 345-374

\_\_\_\_\_. **Identidade e diferença** in Conferências e escritos filosóficos. São Paulo: Abril, 1973, pp. 375-376

\_\_\_\_\_. **O princípio de identidade** in Conferências e escritos filosóficos. São Paulo: Abril, 1973, pp. 377-386

\_\_\_\_\_. **A constituição onto-teológica da metafísica** in Conferências e escritos filosóficos. São Paulo: Abril, 1973, pp. 387-400

\_\_\_\_\_. **Tempo e Ser** in Conferências e escritos filosóficos. São Paulo: Abril, 1973, pp. 453-470

\_\_\_\_\_. **A Época das imagens de mundo**. Tradução de Cláudia Drucker, com consulta às traduções de Wolfgang Brockmeier para o francês, em *Chemins que ne mènent nulle part* (Paris: Gallimard, 1986, pp. 99-146), e de William Lovitt para o inglês, em *The Question Concerning Technology and Other Essays* (Nova Iorque: Harper, 1977, pp. 115-154). arquivo online digital: <http://ateus.net/artigos/filosofia/a-epoca-das-imagens-de-mundo/>

HALÉVY, Daniel. **Nietzsche: uma biografia**. Rio de Janeiro: Campus, 1989

HEGEL, G. W. F., **Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse**, Vorrede, Werke, vol. 7, red. Eva Moldenhauer e Karl Markus Michel, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1995

\_\_\_\_\_. **A Razão na História**. São Paulo: Centauro, 2001

HESSE, Hermann. **Sidarta**. Rio de Janeiro: Record, 2008

KANT, Immanuel. **Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. São Paulo: Martins Fontes, 2011

\_\_\_\_\_. **Crítica da razão pura**

LACAN, Jacques. **O seminário, livro 2: O eu na teoria de Freud e na psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988

\_\_\_\_\_. **O seminário, livro 4: a relação de objeto**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar,

1995

\_\_\_\_\_. **O seminário, livro 7: a ética da psicanálise**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2008

\_\_\_\_\_. **O Seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

LEBRUN, Gérard. **O avesso da dialética**. São Paulo: Cia das Letras, 1988

LEIBNIZ, Gottfried. **Discurso de Metafísica**. Lisboa: Edições 70, s/d

LYOTARD, Jean-François. **Por que filosofar?**. São Paulo: Parábola, 2013

MAGNO, MD. **Pedagogia Freudiana**. Rio de Janeiro: Imago, 1993

\_\_\_\_\_. **Pshychopatia Sexualis**. Santa Maria: Ed. da UFSM, 2000

\_\_\_\_\_. **Revirão 2000/2001: “Arte da Fuga”; Clínica da Razão Prática**. Rio de Janeiro: Novamente, 2003

\_\_\_\_\_. **A psicanálise, novamente: um pensamento para o século II da era freudiana**. Rio de Janeiro: NovaMente Editora, 2004.

\_\_\_\_\_. **Clavis Universalis: da cura em psicanálise ou revisão da clínica**. Rio de Janeiro: Novamente, 2007

\_\_\_\_\_. **AmaZonas: a psicanálise de A a Z**. Rio de Janeiro: Novamente, 2008

\_\_\_\_\_. **A rebelião dos anjos: Eleutéria e Exousía**. Rio de Janeiro: Novamente, 2009

\_\_\_\_\_. **Economia fundamental: metamorfoses da pulsão**. Rio de Janeiro: Novamente, 2010

\_\_\_\_\_. **Clownagens**. Rio de Janeiro: Novamente, 2012

\_\_\_\_\_. **Conceitos da Nova Psicanálise: Precisoões**. Transcrição da seção 21 do *SóPapo 2014* realizado em 29 novembro, na UniverCidadeDeDeus. Arquivo digital online: [http://www.novamente.org.br/arquivos/md14-sp-21-29nov-conceitos-pdf\\_1421836989.pdf](http://www.novamente.org.br/arquivos/md14-sp-21-29nov-conceitos-pdf_1421836989.pdf), último acesso em 17/02/2016, 12:04

MAGNO, MD; MEDEIROS, Nelma. **Razão de um percurso**. Rio de Janeiro: Novamente, 2015

MARCONDES, Danilo. **Iniciação à História da Filosofia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007

MARCONDES, Danilo; JAPIASSÚ, Hilton. **Dicionário Básico de Filosofia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001

MARTON, Scarlett. **Das forças cósmicas aos valores humanos**. São Paulo: Brasiliense, 1990

- MATURANA, Humberto; VARELA, Francisco. **De maquinas y seres vivos**. Buenos Aires: Lumen, 2003
- MONTEBELLO, Pierre. **La volonté de puissance**. Paris: PUF, 2001
- \_\_\_\_\_. **L'autre métaphysique**. Dijon: Les presses du réel, 2015
- MORA, Ferrater. **Dicionário de Filosofia**. Lisboa: Dom Quixote, 1978
- NEVES, Maria Helena. **A vertente grega da gramática tradicional**. São Paulo: UNESP, 2005
- NEWTON, Isaac. **Newton's Principia. The mathematical principles of Natural Philosophy**. Translated by Andrew Motte. New York: Daniel Adee, 1846. Versão digital online:  
<https://archive.org/stream/newtonspmathema00newtrich#page/n0/mode/2up>,  
 último acesso em 15/02/2016 às 23:07
- NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, demasiado humano**. São Paulo: Cia das Letras, 2005 (HH)
- \_\_\_\_\_. **Aurora**. São Paulo: Cia das Letras, 2005 (A)
- \_\_\_\_\_. **A Gaia Ciência**. São Paulo: Cia das Letras, 2001 (GC)
- \_\_\_\_\_. **A Genealogia da Moral**. São Paulo: Cia Das Letras, 2009 (GM)
- \_\_\_\_\_. **Além do Bem e do Mal**. São Paulo: Cia das Letras, 2005 (BM)
- \_\_\_\_\_. **Ecce Homo**. São Paulo: Cia das Letras, 2008 (EH)
- \_\_\_\_\_. **Crepúsculo dos Ídolos**. São Paulo: Cia das Letras, 2006 (CI)
- \_\_\_\_\_. **O Anticristo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007 (AC)
- \_\_\_\_\_. **O Nascimento da Tragédia**. São Paulo: Cia das Letras, 2007 (NT)
- \_\_\_\_\_. **Assim falava Zaratustra**. São Paulo: Escala, s/d (ZA)
- \_\_\_\_\_. **Sobre verdade e mentira em sentido extramoral**. São Paulo: Hedra, 2007
- \_\_\_\_\_. **David Strauss: sectário e escritor**. São Paulo: Escala, s/d (DS)
- \_\_\_\_\_. **Da Utilidade e do Inconveniente da História para a Vida**. São Paulo: Escala, s/d (HL)
- \_\_\_\_\_. **Schopenhauer educador**. São Paulo: Escala, s/d (SE)
- \_\_\_\_\_. **Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe**. Organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1967-77. Tradução de Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. Publicada no Brasil como *A vontade de poder*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008
- PARMÊNIDES. **Sobre a Natureza** (Coleção Os Pensadores). São Paulo: Abril,

2000

PESSOA, Fernando. **Não sei quantas almas tenho**. Arquivo digital online: <http://arquivopessoa.net/textos/277>, acessado por último em: 15/02/2016 às 22:32

PLATÃO. **O Banquete** (Coleção Os Pensadores). São Paulo: Abril, 1979

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia v. 1**. São Paulo: Paulus, 2003

RICOEUR, Paul. **De la memoire, de l'histoire, de l'oubli**. Paris: Seuil, 2000

ROSA, Guimarães. **Correspondência com seu tradutor alemão Curt Meuer Clason: (1958-1967)**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2003

ROSSET, Clément. **Schopenhauer, filósofo do absurdo**. Tradução de Maria Marta Guerra Husseini. Revista Princípios, v.03, n. 04, 1996

SÁ-CARNEIRO, Mário. **Dispersão**. Lisboa: Presença, 1939

SAFRANSKI, Rudiger. **Biografia de uma tragédia**. São Paulo: Geração Editorial. 2005

SCHOPENHAUER, Artur. **O Mundo como vontade e representação**. Porto: Rés Editora, s/d

SOUZA, Hélio José dos Santos e. **O problema da motivação moral em Kant**. São Paulo: UNESP, 2009

SPINOZA, Baruch. **Ética** (Coleção Os Pensadores). São Paulo: Abril,

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena**. In **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosac Naify, 2002

ZARADER, Marlène. **Heidegger e as palavras da origem**. Lisboa: *Instituto Piaget*, 1998

#### **Artigos:**

ALONSO, Aristides. **Aspectos do verbo haver e seu uso na Nova Psicanálise**. Tranz, Edição 5, dezembro de 2010

BARBOZA, Jair. **Metafísica do irracional – mal radical em Schelling e Schopenhauer**. Revista Veritas. Porto Alegre, v. 54, n. 2, 2009, pp. 187-196

BOUDOURIDES, Moses. **On minimal relations: ontology of relations in Aristotle and Spinoza**. Paper presented at the Symposium “Intellectuals and the State: Complicities, Confrontations, Ruptures,” University of Cyprus, Department of English Studies, Nicosia, Cyprus, June 5-6, 2009.

- CHAUÍ, Marilena. **Filosofia Moderna**. Arquivo digital online:  
<http://www2.unifap.br/borges/files/2011/02/Filosofia-Moderna.pdf>, último acesso em 15/02/2016 às 23:15
- CASANOVA, Marco Antônio. **Eternidade frágil: tempo existencial e abstração**. Viso, n. 15, 2014
- CORBANEZI, Eder. CORBANEZI, E., **Uma leitura acerca da formulação da hipótese do mundo como vontade de potência no parágrafo 36 de Para além de Bem e Mal de Nietzsche**. Anais do Seminário dos Estudantes da Pós-Graduação em Filosofia da UFSCar, IX Edição, 2013
- COUTINHO, Eduardo. **Os sentidos da tradição**. In PAIVA, Raquel; BARBALHO, Alexandre (orgs.). Comunicação e cultura das minorias. São Paulo: Paulus, 2005
- CÚRI, Sílvia. **Noûs em Homero**. Hypnos, Ano 2, N. 3, 1997, pp. 93-106
- DO VALLE, Lílian. **Teoria, determinação, complexidade: desafios da reflexão sobre educação**. Trabalho, Educação e Saúde, 1(2), 2003, pp. 185-201
- \_\_\_\_\_. **Para além do sujeito isolado**. Revista Brasileira de Educação. v. 19, n. 57, abr-jun. 2014, pp. 495-512
- DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. **Ciência e pós-representação: Notas sobre Heidegger**, in: Política e Trabalho. Revista de Ciências Sociais, ano 22, n. 24 (2006) – João Pessoa: PPGS-UFPb, 2006.
- FERREIRA, Flavia. **Rizoma: um método para as redes?**. Liinc em Revista, v.4, n.1, março 2008, Rio de Janeiro, p.28-40
- LATOUR, Bruno. **On actor-network theory: a few clarifications more than a few complications**. in Finn Olsen (special issue of the Danish philosophy journal ), " Om aktor-netvaerksteroi. Nogle fa afklaringer og mere end nogle fa forviklinger" Philosophia, Vol. 25 N° 3 et 4, pp.47-64; (article écrit en article written in 1990]. version anglaise (English version) in Soziale Welt, vol. 47, pp. 369-381, 1996.- version anglaise sur le web web édition <http://www.cours.fse.ulaval.ca/edc-65804/latourclarifications.pdf>
- LYRA, Edgar. **Superação da metafísica, realidade técnica e espanto**. Natureza humana, v.5, n.1, São Paulo, jun. 2003 pp. 95-127
- \_\_\_\_\_. **A atualidade da Gestell heideggeriana ou a alegoria do armazém**. In MAC DOWELL, João A. (org): **Heidegger - a questão da verdade do Ser e sua incidência no conjunto do seu pensamento**, FAJE/Via Verita, Belo Horizonte/Rio de Janeiro, 2014.

- MACHADO, Roberto. **Introdução: por uma genealogia do poder**. In **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014, pp.7-35
- MEDEIROS, Nelma. **O primado heurístico da noção de formação: para uma teoria gnóstica do conhecimento**. Lumina, v.2 n.2, Juiz de Fora, 2008
- \_\_\_\_\_. **A hipótese Deus e a dedução científica da Psicanálise**. In MAGNO, MD. **Revirão 2000/2001: “Arte da Fuga”; Clínica da Razão Prática**. Rio de Janeiro: Novamente, 2003, pp. 613-640
- MORAES, Marcia. **O conceito de rede na filosofia mestiça**. Revista Informare, v. 6, n. 1, 2000, pp. 12-20
- MURICY, Katia. **Nietzsche, crítico da cultura**. Revista Tempo Brasileiro, nº 143, Rio de Janeiro, out.-dez. 2000 pp. 55-72
- NEVES, Juliano. **Cosmologia Dionisiaca**. Cadernos Nietzsche. São Paulo, v.36, n.1, 2015, pp. 267-277
- PAVÃO, Aguinaldo. **O caráter insondável das ações morais em Kant**. Trans/Form/Ação, São Paulo, 30(1), 2007, pp. 101-113
- PECORARI, Francesco. **O conceito de liberdade em Kant**. Ética e Filosofia Política, n. 12, v.1, 2010, pp. 44-59
- RICHARDSON, William. **Heidegger e a psicanálise?**. Tradução de César R. F. de Souza, PUCRS. Publicado em inglês por Natureza humana v.5 n.1, São Paulo, jun. 2003. Editado simultaneamente em Roger Frie (org.) 2003: *Understanding Experience. Psychotherapy and Postmodernism*. London, Taylor and Francis Group of Routledge Publishers, pp. 77-99, sob o título "Truth and Freedom in Psychoanalysis"
- SANCHEZ, Liliane. **A formação ética na história da filosofia: entre projetos de educação por modelos e projetos de educação pela razão**. Anais do 2º Congresso Latinoamericano de Filosofía de la educación. Universidad de la Republica, Uruguay, 2013. pp. 299-308
- \_\_\_\_\_. **Desconstruindo as concepções dominantes instituídas sobre o aluno**. Travessias, v. 02 n. 01, 2008
- SILVA, Bruna. **Thymós e psykhé nas obras homéricas**. Anais do I Congresso Internacional de Religião, Mito e Magia no Mundo Antigo & IX Fórum de Debates em História Antiga, 2010, pp. 57-67
- SILVA, Hélio Lopes. **Resgatando Schopenhauer**. Fundamento, n. 6, jan-jun. 2013, pp. 11-47

SLOTERDIJK, Peter. **El hombre operable: notas sobre el estado ético de la tecnología génica**. Revista Laguna, 14, marzo 2003, pp. 9-22

ZIZEK, Slavoj. **Por que Lacan não é heideggeriano**. Estudos Lacanianos. Belo Horizonte, vol II, n. 3 (jan-jun), 2009, pp. 13-25

#### **Dissertações de Mestrado:**

LOPES, Ricardo. **A contemplação estética como ideal do Nirvana búdico**.

Orientador: Márcio Benchimol Barros. UNESP, Marília, 2012

MESQUITA, Fábio. **Schopenhauer e o Oriente**. Orientadora: Maria Cacciola.

FFLCH/USP, 2007

#### **Teses de doutorado:**

BENTES, André. **Nietzsche: a arte e o poder de criar valores**. Orientador: Luiz Camillo Osorio de Almeida. PUC-RIO, 2015

CABRAL, Alexandre Marques. **Nilismo e hierofania: uma abordagem a partir do confronto entre Nietzsche e Heidegger**. Orientador: Marco Antonio Casanova. UERJ, 2011

CAMARGO, Gustavo. **Nietzsche: por uma ética trágica**. Orientadora: Katia Muricy. PUC-Rio, 2008

FONSECA, Eduardo. **Psiquismo e vida: o conceito de impulso nas obras de Schopenhauer, Nietzsche e Freud**. Orientadora: Maria Lucia Cacciola. FFLCH, USP, 2009